

معهم حيث هم

لقاءات فكرية



محمد عوني الجبالي
محمد عبد الجباري
٢٠١. شيبون

طيب تيزيني
نديم البيطار
عبد الرحمان بدوي

مالكيم رودنسون
عبد الله العروي
مسانة مروة



معقّم حيث هم

لقاءات فكرية

لقاءات

د. سالم حميش

معهم حيث هم

لقاءات فكرية

محمد عزيز الحجابي
محمد عابد الجابري
أ. ٢٠١. شيدرون

طيب تيزيني
نديم البيطار
عبد الرحمن بدوي

ماكسيم رودنسون
عبد الله العروي
مسيان مروة



١٩٨٨



السلسلة لقاءات - ١ -

الكتاب معهم حيث هم - لقاءات فكرية

التأليف د. سالم حيش

الناشر دار الفارابي - بيروت - لبنان

ص.ب: ١١/٣١٨١، تلفون ٠١/٣١٧٢٠٥

الصف التصويري شركة المطبوعات اللبنانية ش. م. ل.

الطبعة الأولى بيت الحكمة - الدار البيضاء ١٩٨٨

الطبعة الثانية دار الفارابي - بيروت ١٩٨٨

تصميم الغلاف حسني الحاج حسن

جميع الحقوق محفوظة للناشر

إن في المحادثة تلقيحاً للعقول، وترويحاً للقلب، وتسريحاً للهم،
وتنقيحاً للأدب

أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة

حب اللقيا والحوار :

لولا توفر هذا الشرط لما كان هذا الكتاب ذو الانجاز الشاق .

عندما يضع مفكر باحث مؤلفا يكون قد فتح الحوار مع محاورين غائبين أو خياليين ، وقد يحضر هؤلاء كتنقاد فيقومون بأعمالهم النقدية الاعتيادية في حق المؤلف ثم يلحقونه بالرفوف . وفي الغالب الاعم يظل صاحب هذا المؤلف شاعرا بأن تلك الاعمال ليست في مستوى مجهوداته وتعميقاته ، نظرا لما تنم عنه من استيعابات سيئة أو نفعية مضیعة . وقد يأخذ ذلك المفكر في «الرد» على هذا الغبن ولكنه يبقى في كل الأحوال معتصما أو مسیجا بمؤلفه .

هكذا ينشأ سوء التفاهم بين الباعث والمتلقي أو يقوم بينهما حوار الصم . . .

مثل هذه الحالة من الممكن تجنبها أو على الأقل اضعاف خطرها في إطار الحوار المباشر المفتوح الذي يعمل بمبدأ ضرب الحديد وهو حامٍ ، ويحول دون تغلب جو الالهال والتراخي . . .

هذا الحوار لا يمكن أن يستمد عنصر اخصابه الامن حب للقبيا، وهذا الحب بدوره، إن أتى أكله، فبفعل انتاج الاسئلة التي لها القدرة على اثاره انتباه المسؤول وترغيبه في تناولها ومعالجتها. . .

حب اللقبيا والحوار غايات قد تتبلور بعمليات كهاته :

- رفع بعض الالتباسات التي قد تظل عالقة بالذهن من جراء قراءة سريعة أو تقييم متهافت لاعمال المؤلف .

- اتاحة الفرصة للمسؤول كي يترجم عن توجهاته الفكرية العامة بلفه الجدل وحتى الارتجال .

- الانصات إلى ما قد يعترى حديث اجاباته من تعثرات وترددات وحتى من وقفات الصمت والتغافل .

تسعة رجال وسائل :

المحاورة والمناظرة من التقاليد العريقة في الادبيات الفلسفية اليونانية والعربية، ولعل من أبرز النماذج وأعلاهها قوة وعمقا المحاورات الافلاطونية والهوامل والشوامل لابي حيان التوحيدي (السائل) ومسكويه (المجيب) . . .

وما أحوجنا نحن اليوم إلى استلهم هذين النموذجين في عصرنا هذا الذي ساد فيه اللاتواصل والقطيعات بين الذوات

بنية صادقة في تكسير الجليد وإحياء روابط التناظر الهاديء الدافيء والحوار الهادف، توجهت إلى مفكرين باحثين مقتدرين، منهم من ربطتني به علاقات التمثل فالزماله، ومنهم من جمعتني به صدف سعيدة .

هؤلاء الرجال التسعة، بالرغم من تباين مستويات اهتمامهم واختلافها، فإن ما يجمع بينهم هو تقديرهم للفكر وإعناهم إياه في التحليل والنظرية . والفكر عنوان التحرك ودليل الحياة، إنه هذه الطاقة المكتسبة التي بفضلها وفي حماها يمارس الانسان حريته في الاختيار والافتراض والبحث الخلاق .

أن تكون مع هؤلاء الرجال المفكرين حيث هم، معناه أن تحاول

الحلول في مجالاتهم الحيوية، أي في حرارة علائقهم بالمعرفة والفكر ثم أن تسائلهم، بما يلزم من اللياقة والدقة ومن النقد الظاهر أو الضمني عما «يسكنهم» من فرضيات وأطروحات وأفكار قائدة.

في عمق كل اهتمام فكري جاد يقوم السؤال كحجر أساس وافتتاح، وكعامل انتقال وتدرج، كما أن السؤال في حقل الحوار يظهر كأداة فاعلة في استدراج الذوات إلى التواصل والانفتاح وبالتالي إلى تطوير جدلية التفاهم والتكامل.

السؤال على ضوء هذا التصور ليس استنطاقاً «تجسسياً» ولا استخباراً صحفياً ولا حتى استفتاء بالمعنى الديني للكلمة، بل إنه ما يولد ويتشكل في زمن القراءات والاطلاعات من اندهاشات واعتراضات وتفاعلات تنجلي كلها وتنضج في صيغة «النص السائل». وهذا النص معرض وحده لخطر الاختبار والتقييم من حيث أنه مطالب بأن يكون في مستوى الموقف «ومتمثلاً بجدية» النص المسؤول وحصافته، والا فهو هباء ومن الهوامل التي لا تجد من يحرسها ويقف عليها.

التصور المبغى الذي توخيته من التساؤل في مجمل لقاءاتي بأولئك المفكرين هو كما ذكرت. فعساني أوفق بفضلهم ومقتضاه في الاقامة معهم حيث هم، أو في رحاب من عوالمهم، ضيفاً لطيف الظل ومحاوراً يطلب الفهم ويسهم في تثبيت قواعد الشفافية والتواصل.

ماكسيم رودنسون

الاستشراق والمراجعات المأخوذة

هذا الحديث مع العالم الفرنسي ماكسيم رودنسون سيظل بالضرورة ناقصا وغير مستوف لأعماله الغزيرة المطبوعة بالثراء وذكاء التنوع . إن ما يشفع لهذا اللقاء ليس مجرد فضول صحافي أو الرغبة في التعرف بالرجل وبأعماله ، بل ما استخلصته ووقفت عليه خلال صداقة نشأت بينه وبينني وصاحبها تتلمذي عليه وتتبعي لأعماله ومواقفه . وطيلة عقد من الزمان ويزيد كانت كل لقاءاتي به تأتيني بتعريف منعش حي لماهية التحصيل الموسوعي والبحث العلمي ، كما كانت تؤكد لي بالتجسيد الصورة التي يلزم أن تكون للعالم الحق ، وهي الامانة العلمية وشيمة التواضع . وقد نخالف رودنسون الباحث في مناهجه أو بعض نتائج تحاليله (والاختلاف في العلم الانساني رحمة) ، أو قد لا ننهر بمعرفته الخارقة للغات ولتاريخ الحضارات ، إلا أن ما قد نجتمع على إدراكه عنده هو خصاله الانسانية النبيلة وعمق كتاباته وصدق مواقفه .

لم يمارس رودنسون الاستشراق بمعانيه التقليدية الضيقة ويربط أعماله بعلم كما هو الشأن مثلا عند ماسينيون مع الحلاج أو بيلام مع الجاحظ أو أرندلديز مع ابن حزم ، الخ . . بل إنه مارس أساسا مواد علمية كان موضوعها لديه الشرق والبلاد الاسلامية على وجه الخصوص . كما أنه لم يهتم بالشرق من

أجل اختزاله في معادلات أو جواهر قارة وشفافة، كما كان دأب المستشرقين المثاليين، بل قصد تحليل الشرق ومعرفته كمجموعة «من الشعوب والمناطق والمجتمعات والثقافات» (جاذبية الاسلام، 142)، تقوم في التاريخ ونحيا فيه.

أما المنهج عند رودنسون فهو مستمد من المادية الجدلية ذات الاصل الماركسي، هذا المنهج الذي يرى أن العلم لا يقوم عبر طريق ملكي، بل من خلال عمليات متشعبة ومكثفة تنتقل بالبحث تدريجيا من الاخطاء إلى التصحيحات ومن الفرضيات النظرية إلى التحقيقات الحسية والميدانية، ومن المعرفة التفصيلية المرفقية الطويلة الالامد والنفس إلى المقاربات التركيبية الضرورية. كما أن ذلك المنهج المادي الجدلي، مطبقا في حقل الاديولوجيات والديانات يعمل، حسب تصور رودنسون، كمحاولة لفهم هذه الظواهر «بمقتضى وضع اجتماعي كلي بدل الجزء البسيط القائم في الشعور الفردي، أي بدل الشعور الديني وحده»

بهذا المنهج، منقحا ومدققا على ضوء الماركسية المتفتحة، عمل رودنسون على تأليف كتابيه الشهيرين محمد والاسلام والرأسمالية. وفيهما نرى بالعين المجردة نفس «الهاجس» المنهجي ونفس الاجتهاد النقابي في جمع المادة والاحاطة بتفاصيلها وفي الوفاء لكل شروط الموضوعية الممكنة. وهذا المسار، بالرغم من صفاته الايجابية قد أدى إلى ما لا نحمد عقباه في نظر كل من يصعب عليه حتى في مجال البحث العلمي تعليق عقائده ووثوقياته بين قوسين.

في محمد (وهو الكتاب الذي لم ينقل إلى العربية حتى يومنا هذا) يذهب الباحث إلى تحليل شخصية نبي الاسلام (عليه السلام) لا كرسول فحسب، «قد خلت من قبله الرسل»، وإنما كذلك كإنسان له كباقي الناس «نفسية» وارتباطات مجتمعية ووسطية. وإن كان التركيز على هذه الدائرة التاريخية قويا، بل وعلى حساب دائرة الغيب والاعجاز، فذلك لاجل الوفاء لاختيار منهجي وليس البتة قصد ممارسة القذف والتشنيع في حق الرسالة المحمدية. إن عبقرية رسول الاسلام لتزداد تبلورا ورسوخا من خلال الدائرة التاريخية ذاتها وذلك بعملها على خلق الحدث وإدارة الشؤون وإبداع القرار، ليس في مجال السياسة والحياة المدنية وحسب، وإنما أيضا على ساحة الحرب والقتال. وهنا بالذات، في كون هذا الرسول سياسيا مسلحا، تظهر خاصيته المميزة

التي كانت من أهم عوامل نجاح الدعوة الاسلامية وانتشارها . . .

أما في الاسلام والرأسمالية فإن رودنسون ينزع، خلافا للمدرسة الفيسيرية، إلى إظهار أن الانظمة الاقتصادية تجد أصل نشوئها وسيرها في تاريخ قوى وعلاقات الانتاج وليس في التعاليم والاحكام الدينية. فالدين أي دين لا يستطيع أن يشرف على تنظيم حياة اقتصادية تتحكم فيها أصلا قوانين السوق والبحث عن الربح والمصلحة. وإن تمكن من ذلك ففي حدود ضيقة وقابلة للزوال. وبالتالي فكما لا يجوز الحديث عن رأسمالية مسيحية (بروتستانية كما عند فيبر) أو يهودية أو بوذية، فلا يحسن أن نتحدث عن وجود رأسمالية إسلامية. وعلة هذا أن «شيطان الربح» يظل دائما هو هو كيما اختلفت الاديان والاطوان. أما معارضة الاسلام للرأسمالية، استنادا إلى تحريمه للربا وبالتالي لفوائد القروض في الاباتك وصناديق التوفير وشركات المقاولات، هذه المعارضة التي يقول بها دعاة الاشتراكية الاسلامية، إن هي في تحليل رودنسون إلا أسطورة ليس غير، ذلك لأنه بمجرد ما نترك جانبا التأويلات المثالية للنصوص نلاحظ من جهة أن مبدأ تحريم الربا لم يعش تاريخيا إلا حبرا على ورق تعتور روحه دوما التحريفات والخروقات، ومن جهة أخرى أن عوائق التطور الرأسمالي القائم على الصناعة تعود رأسا، كما يسجل رودنسون، إلى «النفور من الاستثمار في الصناعة الذي هو طبيعي طالما أن الربح المتوخى من الاستثمار الصناعي أقل من الربح الذي يمكن تأميله من توظيف آخر للتوفير» (ط. لوساي ص 152). وهذا التوظيف هو إما فلاحى أو عقارى . . . وهكذا إن كان من العسير الحديث عن طريق رأسمالية إسلامية، فإن من الخطأ أيضا القول مع اقتصاديين غربيين ان الاسلام يعوق تطور الرأسمالية ويقف حجر عثرة أمام نمو روح الاستثمار الرأسمالي الحق في البلدان الاسلامية. ولا بد من تخلص حقل الدراسات الموضوعية من مثل هذه الاطروحات العائبة حتى تظهر العقد والوظائف التاريخية المحسوسة التي لا تنال من حجمها ولا من واقعها أنهاط التفسير المثالية ذات البعد الواحد . . .

بهذين العاملين، كما بأعمال منوغرافية (حول مثلا القمر أو الطبخ عند العرب) وأخرى تركيبية: اسرائيل والرفض العربي والماركسية والعالم الاسلامي وجاذبية الاسلام، الخ يكون رودنسون قد ساهم بقوة في إعطاء

الاستشراق نفسا جديدا يخرجّه عن نطاقاته وعاداته المتناسخة ، وذلك بجلبه إلى حلبة العلوم الانسانية المعاصرة ووضعه على محك تطور مناهجها وإدراكاتها . وقد كان إسهام رودنسون في هذا التحول محط تنويه خاص من طرف إدوارد سعيد في مؤلفه الشيق عن الاستشراق . . .

ليس القصد من هذا اللقاء مع رودنسون التعرض إلى كل أعماله جملة وتفصيلا ، بل إن ما نسمى إليه ، في حدود ما تسمح به طبيعة كل لقاء ، هو أن نتطرح معه بعض القضايا الفكرية العامة ونسأله من باب النقد أو التحفظ حول اختياراته النظرية والمنهجية البارزة .

□ بلغت أشارك أكثر من سبعمائة عنوان، وضمنها تسعة مؤلفات، وهي تزخر بالتنوع وبالغنى أيضا. والظاهر أنك في مسلكك العلمي تمارس تعشقا للعمل المتعدد الاطراف. فلو أتيح لك إعادة الكرة، فهل تأخذ نفس الطريق؟

■ ماكسيم رودنسون: لا يتعلق الامر بالتعشق بل بنوع من التلذذ أجنيه من فضولي المتأصل. فطيلة حياتي كنت أتخوف من التخصص المفرط بالرغم من إدراكي لما يهبه من قوة ومناعة وما يسهم به في تقدم المعرفة. ولم أفلت من هذا الوضع الذي كان يقلقني إلا بعد أن تخلّيت عن أشياء واقدمت على ممارسة اهتمامات متعددة. والحق إن ما دفعني إلى هذا الحل هو أنني كنت أشعر بألم جسدي حين أرى أن خوضي في تخصص ما يجرمني من الاطلاع على كتب كبرى يدعوى قلة الوقت أو ضرورة البقاء في حدود المعرفة القطاعية. وانه حقا لوضع صعب تحدثت فيه حديثا مع بيرنارد لويس الذي اعترف لي أنه حتى في نطاق اهتماماته المتخصصة لم يعد يقدر على مسايرة كل ما ينتج وينشر. إلا أن كل واحد منا يفعل ما يستطيع لتلين الوضع والتغلب عليه. وفيما يخصني، وللإجابة على سؤالك، لو أتيح لي الابتداء من الصفر، لاعدت الكرة وسلكت

نفس الطريق لانه من المستحيل علي أن اتخلل عن بعض القطاعات لحساب أخرى، وأحسن طريقة أتبعها هي أن أتعلم وأتثقف من خلال العمل حول موضوع ما وتقريبا دائما من أجل انجاز مقالة أو كتاب، وإن كنت أفعل هذا فلاني أعجز عن قراءة آلاف الصفحات من دون هدف أو غاية أترسمها.

□ من «تمارينك الفيلوجية» إلى اعمالك النظرية التركيبية هل هناك من خيط رفيع مشترك؟ وما هي مجموع أفكارك الثابتة التي تبحث دوما في التدليل عنها أو عليها، الاقل في اظهارها؟

■ م. ر: هناك خيط قائد في اعمالي، يمكن القول بأنه حتى في ابحاثي التفصيلية يذهب في اتجاه التحليل السوسيولوجي. ففي مقالاتي مثلا حول الكبد، الوارد في موسوعة الاسلام، أحاول تصنيف الآراء بخصوص هذا الموضوع، فأتكلم عنه في الوعي الشعبي وفي الابحاث العلمية، وأقوم بتمييزات نظرية ومفاهيمية الخ. أما أفكاري فهي في المستوى العام تنحدر من المناخ الذي تربيت فيه وترعرعت، وهو مناخ الثقافة العقلانية المناضلة ذات الاستيحاء الماركسي المتفتح. ويمكن القول أني بالرغم من التعديلات والتمييزات التي ادخلتها على هذا الاستيحاء قد ظللت وفيما للفكرة التي نشرتها وشوحتها الستالينية وتحفظ في العمق بصحتها، وهي فكرة الجبهة الايديولوجية. ومفادها أن ليس هناك في تاريخ الفكر، كما يظن الناس، تعاقب للأفكار يحكمه قانون التطور نحو الاحسن، بل صدام وصراع بين الافكار والتيارات والاختيارات والمواقف. وهذا ما نسميه على نحو كاريكاتوري بالصراع بين مثالية الطبقات المالكة وبين المادية المعبرة عن الطبقات المستغلة، الخ. وبالرغم من الضحالة التي تلحق بشيوع هذه التصنيفات فهي تعبر في الاصل عن حقيقة يصعب نكرانها أو اتلافها. وأواجه مثلا هذه الحقيقة عندما أقرأ لمستشرق أقدر علمه بالصوفية وبالتيارات الشيعية، وهو هنري كوربان. فحين اراه يطعن، بكثير من العدوانية والحماس، في كل تأثير تاريخي واجتماعي، فاني أجد نفسي في الضفة الاخرى، أي مع ماركس والآخرين الذين لهم نفس الاتجاه العلمي وإن كانوا ليسوا ماركسيين. ويمكنك أن تقيس على مثالي هذا أمثلة أخرى عديدة. فهناك دائما من يسير على خط كوربان كما أن هناك من يظل مع ماركس. ورغم أنه يحسن تجنب التصنيفات المانوية، فهناك اختيارات كبرى في ميدان تفسير العالم

المجتمعي والتاريخي . وأنا أظل وفيا لاحداها، وأحاول حتى في دراسة عن الكبد أو القمر عند العرب ان أجرب وأظهر مصداقية ذلك الاختيار وصلاحيته .

□ خلافا لانفتاحك الفكري وكرمك المبدئي تظهر من حين لآخر نوعا من النفور أو على الأقل من سوء الثقة ازاء الفلسفة، رغم أن أعمالك تتجه أيضا إلى التنظير والبحث عن الشفافية والضوء. ولكي نتكلم انطلاقا من عينة محسوسة، ماذا تعيب على فيلسوف كميشل فوكو؟ هل الطابع التجريدي لطرقه ومناهجه، ام قلة وسوء معرفته بالوقائع، أو ماذا؟

■ م.ر: لست ضد الفلسفة في حد ذاتها، بل إني متيقن من حاجتنا اليها، ويبدو لي أن أهم دليل على هذا هو ما يورده ارسطو ان التفلسف ضروري سواء كنا مع الفلسفة أو ضدها. ومع هذا، فإني ألاحظ أن العقول ذات التكوين الفلسفي - خصوصا في فرنسا التي أعرفها أكثر، وفي الاوساط المتأثرة بثقافتها - لها ميل مريع إلى الابتعاد عن المثال الفلسفي الذي يكمن في توضيح القضايا وبلورة قوامها العقلي، كما كان الشأن عند سقراط. ولدي انطباع ان عكس هذا هو ما يحدث عند فلاسفة اليوم. فهذه العقول التي لم تلتحق بصف الفلاسفة المبجلين والمعترف بهم والتي تحتل الساحة، انما تستعمل لغة الفلسفة ومناهجها لتحويلها إلى سحاب تقنع به فقرها أو زيفها الفكري. وحتى عند الكبار يظهر لي أن الاسلوب الفلسفي الحالي، وربما منذ قرن فأكثر، كثيرا ما يصلح، وان بذكاء أكبر، لتغطية عيوب، في الفكر لا تقبل. ليس هنا مجال ذكر الامثلة والاسماء، إلا أنه يمكن مثلا الاستشهاد هنا ببعض الناس الذين عيّنتهم الحكومة الفرنسية الاشتراكية منذ بضع سنوات لخلق الكوليج العالمي للفلسفة. ومن بينهم شخص كتب في جريدة «لومند» مقالة سجالية عاتبة تعاكس حتى أبسط قواعد المنطق. وهذا أمر يفرعني وأفلق له. الا أن هناك بغض النظر عن هذا، عقول متميزة كميشل فوكو الذي قال باطروحات قيمة وبالغة الاهمية، وان كان أسلوبه في العرض، كما فعل مثلا بالنسبة للوحة فلاسكيس في بداية الكلمات والأشياء، يظهر بعيدا عن وضوح الفكر الضروري. أما حين انظر في أفكاره العامة التي نفعت طبعا في قلب بعض الذهنيات أو تحريكها فاني اتحفظ من حيث التفاصيل في قبول مجمل ما

تقدمه ويقول به . فتعاقب ما أسماه بالابستيمات التي تفسر في نظره تطور العقل منذ عدة قرون لا يمر إلا في سماء الفكر القيم الرفيع ويلغي بنيات المعرفة العامة أو العمومية التي يشفع لها أساسا رواجها وقاعدتها وما إلى ذلك من السمات التي تبرر وجوب الاعتناء بها .

وهناك طبعا سارتر، وهو مفكر كبير احترامه واقدره . وقد حدث لي أن ناقشته إبان تهييء عدد «الازمنة الحديثة» في 67 حول نظريته التي أرادها مشكاة الملف وأرضيته، ألا وهي أن هناك لليهود الصهيانية كما للفلسطينيين جوهرًا أو كينونة، ولا بد من أخذها بعين الاعتبار ومحاولة التوفيق بينهما دون الدخول في محاولة طرف لحساب الآخر. . ولا ريب أن هذه النظرية الانطولوجية الهادئة مغرية وبراقة، إلا أنها «لسوء الحظ» لا تقوم إلا على معطيات تاريخية سبق لي في مناسبات عدة أن أظهرت خطأها وزيفها .

□ وماذا كان محتوى الدليل الذي واجهت به فكرة سارتر أو إن شئنا توصيته؟

■ م. ر. : انه دليل تاريخي ليس غير، ويقوم طبعا على فكرة عامة تقضي بتجميع كل الوقائع التاريخية الدالة . ومن خلال هذا التجميع يظهر جليا أن هناك سيرورة ظهرت من خلالها ارادة شعب في احتلال أرض كان يعيش فيها آخرون ويملكونها شرعا حسب المفاهيم والاعراف المتداولة . ففي مؤتمر بال سنة 1887 تم الاعلان عن تحويل فلسطين إلى أرض لليهود، يقيمون فيها دولة بما للكلمة من معنى . وهنا يلزم أن نكون منطقيين مع أنفسنا، فلا يعقل أن نقف كما فعل سارتر ضد الاستعمار في الجزائر وفي انجولا أو في أي بقعة أخرى وإن نقول بأنه ليس من الاخلاق في شيء أن يطرد شعب شعبا آخر وبذله ويقهره ثم نجعل من احتلال اليهود الصهيانية لفلسطين استثناءا . وهذه هي النتيجة التي تتمخض عن دراسة الوقائع والتي تفرض نفسها منطقيا على المهتمين بالقضية ، أما سارتر واصدقاؤه فقد كانوا يقلقون لهذه النتيجة فيحاولون الغاءها بشتى انواع الممارسات البهلوانية والمخاتلات الفلسفية .

□ أفهم اذن انك لا تعارض الفلاسفة على وجه الاطلاق . وقد أوردنا مثال فوكو الذي عمل في مواضيع معرفية معينة منها تاريخ

الجنون في العهد الكلاسيكي، عالم السجن والاعتقال، تاريخ الجنس الذي منعه الموت من اتمامه، الخ. الا أنه يظل فعلا من الفلاسفة القلائل الذين يشكلون استثناءات للقاعدة المسيطرة على عقول الفلاسفة عامة والمتمثلة في سوء أو قلة عنايتهم واهتمامهم بمقادير الموضوعية في هذا المرفق أو ذاك. غير أنه إذا كان عند الفلاسفة ما يمكن الاخذ به وما يلزم تركه، فكذلك الشأن عند العلماء، بحيث نجد من بينهم اصنافا من المتخصصين الذين يصيهم العمى والعقم الفكري كلما خرجوا شيئا ما عن دوائر اختصاصاتهم..

■ م.ر: هذا صحيح. إلا أن القضية المطروحة هنا تتعلق أساسا بالتكوين... فحتى فوكو الذي أخذ الكثير من الاحتياطات من حيث المعرفة المحسوسة، كثيرا ما تركني نتائج ابحاثه مرتابا لما تحتويه العمليات التي ادت اليها من حُقن وتسربات فلسفية، أو ان شئنا من أفكار مسبقة لا تستمد قوامها الا من التأمل الفلسفي الخالص.

ولماذا لم نُدلِ لحد الان بمثال ماركس، مع أنه مثال دال ومتميز؟ وقد سبق أن كتبت كيف احس ماركس عند بلوغه الثلاثين بضرورة تصفية حسابه مع الوعي الفلسفي حتى يتسنى له أخذ العالم بعين الجد والانكباب على معرفته من أجل تغييره، بما يلزم من الدراية والحنكة. ولعل هذا الاتجاه هو الذي يفرض نفسه الآن أكثر من سواه، وأظن أنه اتجاه محمود.

□ «عندما تشغلون بمسألة، أوقدوا النار بكل الاحطاب، لكي تحاولوا معالجتها». هذه هي نصيحتك إلى الباحثين. ولكن حين لا يكون للباحث مالِك من علم وسعة أفق، فكيف له أن يتبعك من دون أن يسقط في عقم الانتقائية أو إعادة الانتاج؟

■ م.ر: : أعتقد أن المهم هو أن نفعل ما نستطيع وان نبذل قصارى الجهود فيما نقدر عليه. والامر في ما قلته ليس من شأنه أن يؤدي إلى أي انتقائية، بل انه دعوة إلى التقاء الكفاءات وتعاونها على مستوى الاعداد المادي للبحث وتوفير شروط قيامه. اعطيك مثالا بسيطا عن نوع المشاكل التي يهتم بها الباحثون الذين ليسوا فلاسفة. فقد أشرفت منذ أعوام على عمل اطروحة في الاركيولوجيا تتعلق بالدروع المستديرة عند المسلمين. وهو عمل جيد من حيث أنه تحليل لجميع اصناف الدروع الموجودة في المتاحف وتمثيلها في النممة

الفارسية، الخ . . الا أن صاحب الاطروحة ظل واقفا عند هذا الحد، بيد أن مسألة اشكال الدروع قد فات أن طرحها الانتنوغرافيا والانثروبولوجيا منذ وقت طويل بحيث اعدت خرائط شمولية حول توزيع الدروع واشكالها الهندسية . أما باحثنا في الاركيولوجيا الاسلامية فقد ظل يجهل كل هذا بدعوى الاعتصام بميدانه، فعجز عن تطعيم ناربخته بكل أنواع الاحطاب الموجودة . وهذا ما يحدث بالذات لجمهرة الاخصائيين، على وجه العموم . وإذن ما قلته ليس سوى دعوة إلى تضافر الجهود من جهة، وإلى ضرورة توسيع أفق الادراك والاهتمام، من جهة أخرى .

□ «من دون قدرة مفرطة في الرفض، كما يكتب المفكر الروماني شيرون، لا مشروع ولا أعمال ولا طريقة لتحقيق أي شيء يذكر» .
ففي حياتك كباحث ومفكر، ماذا كانت اشياء رفضك وامتناعك؟

■ م.ر: هناك اشياء كثيرة أرفضها، منها الرؤية المثالية للتاريخ والمجتمع، كما سبق أن ذكرت . ومنها أيضا النزعة القطرية الشوفينية التي ما انفكت تزعجني، سواء كانت عند العرب والمسلمين أو عند غيرهم . اني انتمي إلى عالم قيم أتمنى أن ترجع إلينا بحكم المنطق الدوري، وهي قيم فكر نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين التي كانت تعمل على محاء العدوات والحدود بين الاجناس والشعوب، من دون القضاء على الحق في الفوارق والاختلاف . ولازلت أصر على أن الايديولوجيا الوطنية بالغة الضرر وتعمي الابصار، من دون أن يمنعني هذا الاصرار من التأكيد على حقوق الشعوب في التحرر والانعقاد أو من مساندة مطالب الاقليات المغلوبة . . .

غير أن النزعات القطرية، خصوصا بعد تحقيق الاستقلال وزوال الهيمنة الكلي أو النسبي، كثيرا ما تسقط في السخافة الشوفينية وتصبح مضیعة للجهود والحيويات، ولا هدف لها الا ادعاء سبق الهوية الوطنية التي ننتمي إليها إلى هذه الخصال الحميدة أو تلك أو إلى هذا الاختراع أو ذاك . . . كما أن تلك النزعات تغرق الوعي في حدود ذاته وفي الانسداد حولها وتضعف لديه كل وسائل التفتح على الآخر والتعايش السلمي معه .

□ الرؤية المثالية والنزعة القطرية أو الاقليمية، وماذا أيضا في اللانحة السوداء؟

■ م. ر: الطيش الصحفي هو أيضا لا ارتاح اليه، وان كنت أفهم أن طبيعة المهنة الصحفية وطلباتها تطاوعه وتيسره. طبعا هناك صحفيون مرموقون وأصحاب اختصاصات يبرعون فيها، مثل صديقي اريك رولو في قضايا الشرق الاوسط، وان كان يحسن به طبعا الا يتكلم حولها قبل القرن الثامن عشر. وتجد، عكس هذا، كثيرا من الصحفيين يتكون السخافات والترهات وبنوع من الطمأنينة والثقة بالنفس، مما يدفعني أحيانا إلى الرد عليهم بشيء من الصرامة والحزم. وافضل أن أفعل هذا بدل أن أظل دائما ساكنا كما يفعل كثير من زملائي... قد نجد للجهل في حد ذاته اعداء، أما ما يجب ان يناهض ويُفصح فهو الجهل المركب والادعاء والتقصير في الجهد أو انعدام الشعور بضرورة العلم وبالحاجة اليه.

□ في الاسلام والرأسمالية عملت بفرضية تقول بأن الدينامية الاقتصادية، في اطار الحضارات الكبرى التي نعرفها، ترغم الدين (وكل ايدولوجيا دينية، مسيحية كانت أو بوذية أو اسلامية) على التكيف معها. أما العكس فلا يحدث الا حول تفاصيل الاجراء وليس في البناءات الكبرى... فما هي اذن الدينامية الاقتصادية، واين هو موضع ميلادها ان لم يكن، جزئيا أو كليا، في رأس الانسان؟ كيف أن الايدولوجيا، التي تصفها انت بنفسك بأنها ظاهرة كلياينة، تكون عاجزة عن وضع أو صياغة مبادئ اقتصاد.

■ م. ر: ما قلته لا يصلح طبعا الا على نوع خاص من المجتمعات والحضارات ليس هنا مجال تحديده بما يلزم من الافاضة والدقة. الا أن المجتمع الاسلامي الوسطوي ينتمي، على كل حال، الى ذلك النوع، وكذلك المجتمع المسيحي. حقا، يلزم لإعمال الكثير من التمييز في مواضيع تاريخية شائكة كالتى تواجهنا. غير أن ما اردت عرضه هو أنه كلما ظهرت شروط قاعدية معينة، قامت دينامية خصوصية خارج الايدولوجيا الواعية وقبضتها، اي هناك حيث يتموضع الناس بعضهم قياسا إلى بعض. وليست هذه الدينامية في اعتقادي ترديدا للصيغة المطلقة لخرافة «الامو أوكنميكوس» التي روجت لها ثقافة بورجوازية نهاية القرن الثامن عشر على لسان ادم سميث وغيره. انما اقول أن هناك بعض الشروط تجعل كثيرا من الناس داخل مجتمع وخصوصا من لهم ادوار اقتصادية يجهلون أو يردون الفعل في إطار «نمط الانسان الاقتصادي».

وهذا ما يمكن التحقق منه على نطاق واسع في المجتمع الاسلامي الوسطوي ، أكثر مما هو الشأن في المجتمع المسيحي لنفس العهد . وقد أكون أسأت التعبير عن هذه الحقائق أو قصّرت في وضع الضوابط والشروط . لكن ما يحق لي ادراكه هو أن الناس في تلك المجتمعات يتأثرون ويندفعون رغما عنهم بدينامية لا يمكنهم مراقبتها عن وعي . وهذا ما حدث في العهد القديم وحتى عند بعض المجتمعات البدائية ، حيث هيمن «نمط الانسان الاقتصادي» وخلق بين الناس وفي علاقاتهم قوالب ذهنية وسلوكية معينة . وهذه القوالب التي لا تعيها الثيولوجيا ولا يمكن أن تُسأل عنها انما تجد مرتعها الطبيعي في الممارسات وفي التاريخ الحي . وهكذا كلما انطلقت تلك الدينامية واضعة مقدماتها فانها تجذب إليها كل شيء تقريبا وحتى الدين وصيغ رجال الدين . وهذا ما نراه في اوروبا ابتداء من القرنين الثاني عشر والثالث عشر وبصفة أجلي في الاسلام ، ربما لأن حقل «نمط الانسان الاقتصادي» كان فيه أقل خضوعا للقوانين الموروثة مما كان عليه الحال في أوروبا الاقطاع والاسياد ، أي حيث تتعقد العلاقات المجتمعية ويتعارض القانون الروماني والقانون ذو الاصل الجرمني ، وما إلى ذلك من العوامل التي تحل بالسير العادي الصوري لاقتصاد الاسواق . . .

□ بعض الباحثين الغربيين المهتمين بقضايا الشرق يرفضون ان يسموا مستشرقين ، وانت ، حسب ما أعلم ، لست منهم ، لأنك تقر بوضع الاستشراق «القانوني» وتعتبره تكريسا لتقليد التعارف بين الشعوب ، أليس كذلك؟

■ م.ر: «الاستشراق» ، وقد أعطى له هذا الاسم ، يعني دراسة البلدان المسماة بالشرقية ، من طرف باحثين في أوروبا وأمريكا . نجد في كل الأزمنة أن شعوب البلدان المختلفة درسوا بلدانا وشعوبا أخرى غيرهم . ومنذ العصور القديمة اهتم الناس من مختلف البلدان بالشعوب المجاورة لهم أو المتواجدة بعيدا عنهم . عند اليونان نجد هيرودوت قد كتب كثيرا عن الشعوب التي كان يعرفها ، والمصريون أيضا وصفوا مملكة نوبيا وشعوب البحر الاحمر ، والصينيون لم يكفوا عن الكتابة حول الشعوب المحيطة بهم . وفي القرون الوسطى الغربيون والعرب والمسلمون عموما بدأوا هم أيضا يكتبون عن سواهم . فهناك مثلا من بين المؤلفين المسلمين السعدي والبيروني وابن بطوطة

وابن خلدون وغيرهم . وقد كتب هؤلاء كثيرا عن الشعوب التي كانت تحيط بهم . هناك عوامل كثيرة تفسر نمو الاستشراق ، وخصوصا تلك التي عملت على توجيهه . فإننا نجده قد تطور في مرحلة شهدت فيها مناهج العلوم الانسانية ازدهارا عظيما في الغرب أكثر من أي منطقة أخرى ، وواكب النمو في علوم الطبيعة والصناعة . لقد خصص الغرب مجهودا كبيرا لهذه النشاطات التي كانت تجلب له الغنى والثراء . وبقدر ما كان يغتني بقدر ما كانت تتكون لديه القدرة على التحرك والعمل . ففي جميع العلوم تسنى تنظيم لقاءات ومؤتمرات وخلق مؤسسات وجمعيات عالمية ومجلات . . . وفي هذا المسار ، كان المنهج العلمي ينضج أكثر فأكثر ، فيتم بواسطته على «الصعيد الداخلي» نقد المصادر المتعلقة ببيدايات تاريخ روما وفرنسا وحول الانجيل والتوراة وبيدايات المسيحية . كل هذا بدأ من قبل واستمر في مرحلة كانت فيها أوروبا تغزو وتحتل أو تضع تحت وصايتها معظم الاقطار التي كان فيها الاسلام قائما .

□ إنك إذن لا تنفي دور الاستشراق في اشارة الطرق أمام الاحتلالات العسكرية للبلدان المغلوبة . وقد سمي ذلك بالاستكشاف والتعرف .

■ م.ر: العلماء الذين اشتغلوا بقضايا الاستشراق كانوا بالضرورة متأثرين بالافكار السائدة في عصرهم ، وكانوا ككل الناس مقتنعين بحق شعوبهم ودولهم في التقدم والانتشار . بل ان منهم من اعتقد ان من واجب العالم خدمة وطنه بعلمه . وكانت الادارة تستفيد منهم وتستشيرهم من حين لآخر . وطبعا منهم من تخصص في مجالات لم تكن لها صبغة سياسية . فالمستشرق سيلفستردى ساسي مثلا قام بنشر مقامات الحريري والتعاليق التي كتبت حولها بالعربية . هذا العمل لم تكن له أية منفعة بالنسبة للاستعمار ، عدا تعلم اللغة العربية طبعا . على خلاف ذلك ، هناك مستشرقون آخرون اهتموا بمواضيع اكتست أحيانا - وان بطريقة غير مباشرة - اهمية بالنسبة للتوسع الاوروبي . وحصل ان كانت بعض آرائهم مسموعة . وتولد عن كل هذا نتائج معقدة . ففي أوروبا توهم الناس ان الاستشراق كان حركة معرفية تتسم بالبراءة والموضوعية ، في حين ان الشرق ذهب خطأ إلى اختزال تلك الحركة في نوع من الايديولوجيا التوسعية ذات الابعاد الاستعمارية . . . والحق ان الاستشراق فوق هذا التصور وذاك قد تمخض عن بعض المكاسب التي لا أشك في موضوعيتها وشمولية قيمتها .

□ لكن هذه المكاسب جد مشروطة بالأيديولوجيا التوسع وإرادة القوة، ومن هنا يتسرب إلى قوامها العلمي عيب النظرة الاحادية والتحليل البراني، أليس كذلك؟

■ م.ر: كانت رؤية الاستشراق من الخارج طبعاً... ولكن الرؤى من الداخل كانت كذلك متواجدة في هذه الحقبة. فمن القرن الثامن عشر إلى هذا القرن توفرت لدينا مجموعة من الكتب بالعربية، بعضها عبارة عن دراسات لبلدان عربية، اذكر منها مثلاً كتاب محمد كرد علي عن سوريا، فهل هذا استشراق أم لا؟ ليس هذا هو المهم، مادام ان للاستشراق - حتى ككلمة - معاني ومحتويات شتى. ثم انه يلزم التمييز دائماً في المجال العلمي بين المعطيات الموضوعية وبين الافكار العامة. والعالم لا يهتم دائماً بالافكار العامة، وقد يكون هذا افيد له من التعلق بأفكار غالباً ما تكون جد مشروطة بالأيديولوجيا. وإذا كان الغربيون يعرفون الشيء الكثير عن الشرق فلأن لهم تسهيلات أكثر من سواهم في مجال السفر اليه وتعلم لغاته. والنتيجة ان الغربيين مهياؤون لفهم بلدان الشرق من الداخل وفي حدود معقولة. والشرقيون ايضا اكتسبوا تقنيات كان الغربيون متقدمين عليهم فيها إلى درجة أن التمييز أصبح ضئيلاً. طبعاً، الاستشراق الاوروبي في بعض المجالات وحول بعض القضايا يعتبر متقدماً، وذلك لاسباب لا تمت بأي صلة إلى التفوق العرقي، بل ترجع إلى التاريخ والتراكبات المباحثية فقط. وإذا كان المستشرقون قد تأثروا، بشكل أو بآخر، بالأيديولوجيا الاستعمارية، فإنهم في الوقت الراهن وبفعل تحلي الغرب عن مستعمراته، قد بدأوا يتخلصون منها كلياً أو نسبياً. ولكن لا يلزم أن نخفي من جهة الرؤية الداخلية ان الايديولوجيا السياسية في الشرق (إبان مرحلة شهدت صراعات خطيرة) كانت تمنع من إدراك وجه الحقيقة في بعض الحالات. هناك على كل حال في كل بلد عقيدة رسمية، وليس من السهل دائماً أن نسبر ضدها، وهناك ايديولوجيات دينية متشددة تمنع ايضا من البوح ببعض الاشياء... اعطى مثالا لن يصدم العرب: ففي ايران إذا كتب أحد عن حياة الخليفة عمر بن الخطاب، معظماً مزاياه، رُجم بالحجارة، لان ذلك الخليفة عند الشيعة في ايران ان هو الا شيطان رجيم. أما الغربيون فلا يبالون بهذا ويمكنهم أن يكتبوا عن علي أو عمر أو معاوية، على اعتبار انهم اناس لهم ككل الناس مزاياهم وعيوبهم. والقول بأن الغربيين بسبب تدخلهم من الخارج كانوا يخططون جوهر البنية

الداخلية ليس قولاً صحيحاً. إذ يمكن أن نكون في الداخل ونظل دون المسك بالدينامية الداخلية. ما يمكن أن نأخذه على معظم المستشرقين هو عدم توفرهم على تكوين معرفي أو نظري كافٍ... لقد كانوا تائهين وسط مخطوطاتهم، يمارسون التاريخ الحداثي (لأنه كان موضحة) ويهتمون أيما اهتمام بالتاريخ الديني.

يجب القول أنه حتى لعهد قريب لم تكن العلوم الانسانية جد متطورة... ولكن المستشرقين الأذكاء جداً وحدهم كانت لهم بالرغم من ذلك حدوس ساطعة أو قدرة على تشغيل معارفهم الفلسفية تشغيلاً مواتياً وخلاقاً. ولكن على العموم، الأفكار العامة ذات النفس الفلسفي كانت ضعيفة... وبعد ذلك ازدهرت العلوم الانسانية وقام تاريخ الأديان وترعرع إلى درجة أن صنفاً من المستشرقين أصبحوا يفسرون كل شيء بالدين، (وهذا خطأ كبير في نظري). وعمل صنف آخر على تنمية الانثروبولوجيا الفزيقية وعلم اللغة التاريخية والمقارنة. أما التطبيق الذي كانوا يقومون به فقد أسفر عن نتائج جد مؤسفة، إذ أنهم كانوا يصلون إلى أفكار هي غاية في الخطأ، مثلاً حول ما كانوا يسمونه بالعقل السامي والعقل الهند-أوروبي، وكانوا يفسرون تبني إيران للشيعية بكونها تمثل تمرد الروح الفارسية الآرية ضد الاسلام الذي كان سامياً، وأشياء أخرى من هذا القبيل. وكالعادة فالناس عندما يبحثون في الأفكار العامة انما يستمدونها كلياً أو جزئياً من الرأي العام السائد في زمانهم...

□ انه اذن عيب الايديولوجيات السيارة والابستمولوجيات العفوية. هل السقوط في هذا العيب أو التخلص منه هو ما يفسر اعتراض المستشرقين بعضهم على بعض؟

■ م.ر: ان العلوم لحسن الحظ تتقدم أو قل إن هناك على الاقل نزعات ومناهج جديدة تتمخض عنها التراكمات والمكاسب العلمية. واذن فمن الطبيعي ان يعترض العلماء على اسلافهم ويحاولوا تطوير العلم من خلال وبفضل أخطاء هؤلاء... سيلفستردى ساسي مثلاً، وهو من الرعيل الاول (إذ أنه توفي في 1838)، لازلت استعمل من حين لآخر مقالاته أو كتباً خلفها وان كانت مادتها قد خضعت لعمل جديد قائم على أساس وثائق أخرى إضافية، فمثلاً كتابه حول ديانة الدروز هو أحسن ما ألف في عصره. ولا يزال

لحد الآن يحتفظ بقيمته كمرجع أساسي . إلا أن نطاق معارفنا اليوم بالاصول الاسماعيليه وبحكم الخليفة الحاكم بأمر الله زاد اتساعا ووفرة بفضل ما نشر من مصادر منذ قرن ونصف من الزمن . . . وكذلك الشأن بالنسبة لجولدسيهر الذي كان رجلا عظيما، يعرف جيدا الاحاديث وميادين أخرى في علم الاسلام، بحيث عثرنا بفضلها على نصوص ومخطوطات جديدة، وتحسنت بالتالي معارفنا وتقدمت في تلك الميادين الخصوصية . ولكن العلوم الانسانية القائمة اليوم تجبرنا على رؤية الاشياء من زوايا أخرى وبمناهج مغايرة .

□ و «الشيخ الجليل» ماسينيون، ماذا نقول عنه من باب تقييم كتاباته وأنت القريب منه انسانيا والبعيد عنه في ميدان الابستمولوجيا والمنهج؟

■ م. ر: أما ماسينيون فكان هو الآخر عبقريا على مستوى الافكار، يعرف قراءة المؤلفين العرب والأتراك والفرس وآخرين . وكان يحظى بثقافة متنوعة، الا أن فكره كان في نظري خاضعا تماما لمنظوره الديني الذي كان، من جهة أخرى، ايجابيا، بحيث دفعه إلى اتخاذ مواقف مناهضة للاستعمار رغم أنه كان ضابطا في الجيش ومنغمسا في وسط جد محافظ . وهذه المواقف العجيبة المشرفة لا تمنعني من التأكيد على أن رؤيته المتمركزة حول الدين قد شوهت ادراكه لبعض القضايا الاساسية . لقد ناقشته في ذلك كثيرا وكنت أرى أنه من شدة تعلقه بالمشاغل الصوفية كان يقرأ النصوص ويفهمها بطريقته الشخصية الخاصة التي يصعب متابعتها فيها . ان ما يقول به من باب الفهم والتأويل غالبا ما يكون تمتعا ومتضمنا لافكار وحدوس لامعة، ولكنه في نظري كان يتناول الامر بعجلة ومغالاة . وكما يقول عنه مستشرق آخر «لقد كان يكتب باملاء من الملائكة» . ومرة كتب لي بخصوص مقطع من القرآن : «هو ذلك ما تقولونه ولكني أقرأ شيئا أكثر . . .» . وغالبا ما كان يقرأ على هذا النحو . لذا وجبت الاستفادة منه بشيء من الحيلة والحذر خصوصا بالنسبة لمن له رؤية جديدة .

□ لماذا كل هذا التحفظ من الحدس ؟ الا تعترف بدوره الايجابي في انبناء البحث في الانسانيات وفي العلوم الدقيقة؟

■ م. ر: احترس كثيرا من الحدوس، وان كانت تؤدي في علوم دقيقة كالرياضيات والفيزياء دورا معلوما . الحدس في حد ذاته ليس ملكة فاسدة

طالما انه يتكون بفعل التجربة أو المعاناة . لكن لا بد معه من التزام جانب الحذر والتحقيق . وما يمكن أن نأخذ على علماء كهاسينيون هو أنهم لا يتحققون من حدودهم بما فيه الكفاية . وهذا لا ينفي ان ماسينيون كان رجلا فذا عبقريا بمعنى ما ، أي في ظل نزعة وفي حقبة الزمانية ، وان كان بعض زملائه ينتقدونه انتقادا شديدا . وكان أحدهم وهو من اساتذتي يكرهه ويشهر بمناهجه التي كان يرى أنها تزيغ عن جادة البحث الخالص . وبالفعل ما كانت لاساليب ماسينيون الانطباعية والحدسية لان تروق علماء فترة كانت لازالت متأثرة بالنزعة الوضعية .

□ ثم ماذا عن ماسينيون الانسان من جهة ، وعما تبقى منه الآن من جهة أخرى ؟

■ م. ر. : الجميل عنده انه كان انسانا متفتحا على أفكار الغير ووجهات النظر المخالفة لأرائه . وقد حصل له أن نشر في مجلة الدراسات الاسلامية لمؤلفين ماركسيين مع أنه كان يعارض افكارهم . وهذا يدل على نزاهته واستقامته . وقد قال هو نفسه أنه عيب عليه نشر مقالات حول الثورات الشعبية أيام المالك إذ كان مفهوم «الاجتماعي» والطبقات الاجتماعية يبعث على كثير من الاحتراس والتحفظ . كما أنه نشر هو نفسه استبارا حول التعاضديات الحرفية في المغرب وأبدى انفتاحا على تاريخ العمل في الاسلام . واجمالا فقد كان يمارس التاريخ المجتمعي حوالي 1920 ، الشيء الذي كان نادرا آنذاك . وانا كذلك كنت كثير التذمر إزاء طغيان الدراسات الصوفية والدينية عموما في الاستشراق ، وكنت أقول ، على سبيل الاثارة ، بأن جميع الناس في المجتمع الاسلامي ، وحتى في حقبة الايمان الخالص ، ليسوا متصوفة ولكنهم كلهم ياكلون ويقتاتون . وهكذا قدمت بحثا عن الطبخ العربي قبل ماسينيون نشره في مجلة الدراسات الاسلامية ، بالرغم من أنه بعيد عن مثل هذه الاهتمامات . . . ان ذلك الرجل كان واسع الافق وعبقريا في قطاعه الخاص . إنه لم يعرف في الدراسات الاسلامية فحسب ، هذا الحقل الذي لا يمثل الآن ، للأسف ، إلا حقلا محدودا في خضم نشاطات أوروبا ، وإنما عرف أيضا خارجه ، بصفته مناضلا مسيحيا يساريا ، له علاقات جيدة برجال الادب والفن ، على رأسهم بول كلوديل . . . أما اليوم ، فقد أعيد ، كما نعلم ، نشر كتابه حول الحلاج (في أربعة اجزاء) وحظي ببعض الاقبال . بالاضافة إلى

هذا، فإن له اليوم اتباعا، أكثر مما كان في زمانه . وأيضاً هناك الآن في فرنسا من يقدم على نقده واطهار بعض غلطاته خصوصاً بعد وفاته، بحيث لاحظنا ان بعض مراجعه كانت خاطئة وان الطبري لم يقل بالضبط هذا القول أو ذاك الخ . ولكن كل هذا لا يقلل من قيمة ذلك المستشرق ولا يلغي تأثيره الذي لازال سارياً .

□ وفي امريكا، ما هي السمات البارزة في الدراسات الاستشرافية؟

■ م. ر: بكثير من الاقتضاب، يمكن القول بأن تلك الدراسات مطبوعة اساساً بالتجريبية وتتجه في معظمها إلى الاجتماع السياسي والاقتصادي . وهي في هذا المجال منتعشة بفضل نظام الجامعات وتقدم مراكز البحث . . . ولكن عقلية العلماء الامريكان عموماً جد محافظة، مما يؤثر بالضرورة على نتائج الدراسات وتوجهاتها؛ غير أن هناك في امريكا كما في انجلترا عقولاً شابة أكثر انتقاداً وانفتاحاً من أسلافها . وبالرغم من ذلك، وحتى لا نسقط في عيب الستالينية، يحسن الا نحكم على قيمة دراسة من خلال عقلية صاحبها فقط . يمكنكم استعمال كتاب أو مقال لعالم ذي أفكار رجعية، وقادراً على إنجاز أبحاث نزيهة قد تكون بعض مسلماتها أو بعض نتائجها خاطئة، إلا أن هذا لا يمنعها من الوقوف عند حقائق أو وقائع جوهرية يتمخض عنها البحث النظري الدقيق أو الاستتار الميداني . المهم هو أن نعرف كيف نواجه قراءة هذه الكتابات بعقل نقدي يميز مقدار الموضوعية فيها .

□ إذا كانت الدراسات في امريكا تطفح ببعد الحاضر وتغيب أو تكاد العمق التاريخي، فلعل عكس الآية حاصل في استشراف أوروبا الكلاسيكي . اليس كذلك؟

■ م. ر: حقاً، كانت للمستشرقين منذ زمن ليس ببعيد رؤية جامدة للعالم الاسلامي، فلم تكن تستوقفهم الا سماته ومعالمه العتيقة، وفي ذلك تكريس لتقليد الاستشراف الكلاسيكي . لقد جعلتهم شروط العصر لا يهتمون إلا بالعهد الوسيط بحيث لا يتعدى فضولهم العلمي حدود القرن السادس عشر . قطب الرحى في مشاغلهم كان بالاساس دينياً ومتأثراً بأشكال متفاوتة بايديولوجيا الغرب الاستعماري . وبالتالي فقد كانوا يستخفون بأهمية أو

جدة الحقب الحديثة. واتذكر بهذا الصدد كتابا حول العالم الاسلامي الحديث لم أتأخر في انتقاده انتقادا شديدا خلق لي حتى بعض المتاعب. والكتاب هو لرجل أخصائي في دراسة المغرب وواضع مؤلف جيد حول فاس قبل الحماية. وفي توطئة ذلك الكتاب المؤلف بالحرف: «لقد انجزت هذه الدراسة بسرعة ولم استعمل فيها الا منشورات مركز الوثائق الفرنسي، لما كان يعوزني من وقت لمطالعة أشياء أخرى». ومن ثمة أتت فصوله متضمنة لمغالط كبيرة. وبالطبع كانت قلة عناية المستشرقين بذلك الميدان تبعدهم عن فهم الحركات القائمة والتضاريس الجديدة.

يلزم بادىء بدء التمييز بين اللغة والكتابة. شخصا أنا أميل إلى الحفاظ على الحروف العربية. وحتى أن غيرنا الكتابة العربية فاللغة تظل هي هي، كما حدث بالذات للغة التركية. إن الكتابة مرتبطة بالذهن في حين أن اللغة ترتبط أيضا بعوامل أخرى. إن العيب في وجهة نظر العلماء العرب هو أنهم أشاعوا في العالم العربي كله فكرة قدسية للغة، كما هو الحال من جهة أخرى في اللغة الفرنسية حيث يلوح الطهريون بنظرياتهم حول لغة راسين وكورناني وفولتير، إلخ. أما عندكم فيتم ذلك باسم القرآن والدين والوطن. صحيح أن الفرق في العربية بين اللغة المكتوبة واللغة الشفوية أكبر مما هو عليه في لغات أخرى. فللعرب أن يقرأوا بأنفسهم إن كان من اللازم تغيير لغتهم أو إصلاحها أم لا. وما علينا نحن إلا أن نسجل ما يقدمون عليه من قرارات وإجراءات. إن بعض اللغويين النريين قد ارتكبوا خطأ كبيرا حين ماثلوا مسار اللغة العربية بتطور اللغة اللاتينية، فقالوا إن اللاتينية كانت لأمم طويلة اللغة العرفانية في أوروبا، ثم رويدا رويدا حلت محلها اللهجة الاقليمية، كلهجة جزيرة فرنسا في فرنسا، ولهجة قشتالة في إسبانية والتوسكانية في إيطاليا. وكل هذه اللهجات تحولت إلى لغات أدبية، ثم انتهى بالتدريج العمل باللاتينية وحلت هذه اللغات الاوروبية الحديثة المنبثقة من تلك اللهجات محل اللغة الأدبية العالمية القديمة، وقد ظن أولئك اللغويون ان اللغة العربية قد تعرف نفس المآل، ولم يفتنوا إلى الفرق الكبير بين عهدنا والقرون الوسطى. إن التعليم اليوم انتشر أكثر بكثير مما كان عليه الحال بالأمس، وأصبح يعمل، بمعية وسائل الاعلام والصحافة والمكتبات وغيرها من قنوات التوصيل، على نشر اللغة الأدبية بين الناس بطريقة كان من

المستحيل تصورها في العهد الوسيط . وهكذا أصبح الناس الذين يحسنون قراءة اللغة العربية الكلاسيكية يعدون بالملايين .

مما لا ريب فيه أن هناك لغويين مرموقين يتتبعون أحول لغتهم العربية في أقطارهم الأصلية وأن اللغة العربية الأدبية تتغير، ويحدث التغير حتى في بنيتها الأساسية التي تظل في العمق بنيت اللغة الكلاسيكية الوسطاوية . فهناك على مستوى الكتابة تراكيب جديدة ومفردات مستحدثة أو مستعملة بمعاني مغايرة، إلخ . وهذا ما يهتم بدراسته المتخصصون اللغويون في أكاديمية دمشق والقاهرة وفي مؤسسات أخرى كالتى توجد في بغداد والرباط . كما أن من بين المستعربين الاوروبيين من تخصصوا في ذلك الميدان وأعدوا فيه رسائل وأطروحات . فالعالم الألماني هانس فيرقام بإنجاز أحسن قاموس للغة العربية الحديثة بالألمانية وترجم إلى الانجليزية . وهناك أوروبيون يقومون بجرد الصحف العربية لرصد المستجدات اللغوية والأساليب الحديثة، وعليهم أن يحتاطوا كثيرا حتى لا يتهمهم العرب بالسعي إلى تكسير لغتهم . والحق أن الامر لا يتعلق بكسر اللغة كما يعتقد الطهريون، بل بالتعرف على علامات ومظاهر تطورها إن كان لمفهوم التطور حقيقة ومعنى . . .

□ كثيرا ما نتحدثون عن الاسلام بصيغة التعدد أو عن الاسلام التاريخي، فما هي خلفية هذا المفهوم النظرية؟

■ م. ر! تاريخيا، يحسن التحدث عن الاسلام بصيغة الجمع كما هو شأن كل الاديان والايديولوجيات . فإن كانت مسيحية القرن العشرين ليست هي مسيحية العاشر التي هي بدورها لا تطابق مسيحية القرن الأول، وإن كانت ماركسية لينين ليست هي بالذات ماركسية ماركس، فإن الاسلام بدوره تتجاذبه تيارات متعددة متضاربة تقول إنها هي الاسلام، من وهابية وسلفية وحركة إخوان مسلمين وخمينية، إلخ . وبالتالي من اللازم أن نحدد دائما ما نعنيه من مفهوم الاسلام، هل هو مجموع الاركان والمعتقدات الثابتة أم هي مجموع التأويل التي أقامها الأئمة والعلماء على امتداد العصور . فإن كان المعنى الثاني ما يهمننا تاريخيا، فإن الثورات والقلاقل السياسية التي عرفها الاسلام مبكرا وطيلة القرون الوسطى كانت كلها تقوم باسم الاسلام والعودة إلى «الاسلام الحق» . فنشأت مذاهب وفرق كانت في رأيي أحزابا ثيولوجيا - سياسية . وفي هذه العهود كان على كل نظرية للتنظيم الاجتماعي وللثورة أن تقوم في ميدان

التيولوجيا وبالتالي أن تتبنى أو أن تخلق تأويلا جديدا للدين طبعاً، الأمور الآن تغيرت نسبياً، إذ أصبح من الممكن القيام بثورة بدون المس بالدين أو جعله في واجهة الصراع. وهذا لا يعني أن زمن التلويح بالتقليد والعمل على ترسيخه قد أدبر وولى. بل إن ما حدث للكاتوليكية نراه اليوم عند طبقات من فقهاء الاسلام وعلمائه الذين يقفون أمام كل تطور باسم الدين والتقليد. ولكن ليس هذا هو الاتجاه الوحيد في الاسلام. فهذا الدين نفسه يصلح لآخرين للدعوة إلى إصلاحات وحتى إلى ثورات.

□ هل العمل على التقاء وتوافق الاسلام والماركسية في دينامية مشتركة هو عبث وضرب من المستحيل... ؟

■ م. ر: أعتقد أن ماركس والماركسيين قالوا بأشياء كثيراً ما كانت قابلة للنقاش. وهذا لا يعني كون ماركس ومن انتمى إليه قالوا بأفكار صحيحة علمياً وهناك أناس يمكن اعتبارهم على المستوى الاجتماعي، محافظين وأعداء للبلدان الشيوعية ويتبنون مع ذلك أفكاراً نادى بها ماركس والماركسيون. وبالفعل فأهمية الدينامية التاريخية للبنى الاجتماعية، مثلاً، يقبلها الكثير من المؤرخين والاجتماعيين الذين ليست لهم أي صلة سياسية بما يسمى عادة الماركسية. وفي البلدان الاسلامية كثيراً ما تختزل الماركسية في جانبها الملحد واللا ديني. صحيح أن أفكار ماركس الفلسفية - والتي لا ترتبط حتماً بأطروحاته الاخرى - تقوم على أساس لا ديني أو بالاحرى إنها أخلاق قائمة على خدمة الانسان العام كقيمة عليا. وقد يجوز لهذا الاختيار المذهبي أن يتوافق مع بعض النزعات القومية أو حتى الدينية. ولا حاجة إلى استعراض نماذج التأخي الكثيرة التي حصلت خلال هذا العصر بين الماركسية وتيارات دينية في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. واليوم إذا ما سمينا الماركسية النظام القائم في الاتحاد السوفياتي - والذي ليس في نظري إلا إحدى التركيبات الماركسية الجديدة - فمن البديهي أنه يعارض الاسلام كما هو محدد عامة. فما يلحق في الاتحاد السوفياتي لاطفال المدارس تحت اسم المادية الجدلية لا يمكن أن يتلائم مع التعاليم الاسلامية طالما أنها تنفي وجود الله وتلغي توافق مثال خدمة الانسان ومثال خدمة الله..

□ لكن الماركسية السوفياتية بالرغم من ذلك كله استطاعت أن تستوعب القومية وتتوافق معها... .

■ م. ر: نعم هناك شبه تعايش بين مذهب الروس الرسمي وبين نزعتهم القومية الشوفينية. وكذلك الأمر في فرنسا حيث يدعي الحزب الشيوعي بشوفينيته الحادة التوفيق بين القومية ونظريات ماركس. والحق أن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كانت القومية متفتحة وقادرة على اعتبار قضايا البنية المجتمعية من جهة، ومتطلبات الانسانية، من جهة أخرى. ففي جميع حركات التحرر الوطني كان هناك مناضلون يقاتلون بإيمان وإخلاص من أجل استقلال أوطانهم، ولكن من دون أن يغيب عنهم ذلك قضايا تمت إلى السلطة والمجتمع الطبقي وتقوم لا محالة بعد تحقيق الاستقلال... وتلك القضايا لا يطرحها الماركسيون وحدهم بل تطرح نفسها على أناس ليسوا من أتباع الاتحاد أو الساسة السوفيات ولا يؤيدون مطلقا تدخل الروس في أفغانستان.

□ تاريخ الفلسطينيين المعاصر، منذ تطبيق وعد بلفور إلى خروجه من بيروت، مرورا بنكبات أخرى عديدة، يظهر كمحنة كبرى تترام فيها الشدائد «وحيل العقل» المريعة. انهمازية أطراف وحكومات عربية، وتحول القضية الفلسطينية إلى مجرد ورقة سياسية لدى أخرى. وهكذا تستمر دولة إسرائيل في انتزاع اعتراف العرب بها بالعنف الأكبر، وتفرض انسحابا بعد آخر، أخذة نصيب الأسد في حقل النزاعات. أما أداء الفاتورات الباهظة فيظل دائما موكولا إلى الفلسطينيين وحدهم. وهذا بالذات ما من شأنه أن يثير تساؤلات أخلاقية ونظرية خطيرة. هل هناك من إيمان يتبقى لدينا بمبادئ العدالة الانسانية؟ وهل هناك من ثقة يمكننا وضعها في الديالكتيك التاريخي الذي اختل سيره في حالة الشعب الفلسطيني وسار على حسابه وذلك بالاجتهاد في ترقبته إلى حالة من الاستشهاد المتواتر؟

■ م. ر: لقد كتبت وعملت كل ما استطعت في هذا الميدان. ومواقفي فيه معروفة، ولا حاجة بي لاعادة الكلام فيها. أما سؤالك فهو مثالي بقدر ما هو صعب. العدالة الانسانية لم ار لها هيمنة في تاريخ العالم، إلا في بعض الظروف السعيدة، وما أقلها وهذا لا يعني أنني أنكر بعض ما أنجز في هذا السبيل من باب المكاسب، حتى قبل مجتمعاتنا، في الحضارات القديمة والبدائية. وهذه المكاسب هي من قبيل القيم المثالية التي لا نرى لها وقعا أو تأثيرا في صراع الدول حول الهيمنة والسلطة. وقد ظهر هذا بصفة جلية في فشل تجربة أول مجمع أممي، ويظهر الآن في كل المنظمات والمحافل الدولية. وهناك على سبيل المثال عمل قام به بوازار وهو رجل قانون سويسري وطبعته جمعية الصداقة الفرنسية العربية، ومفاده ان المسلمين في العهد الوسيط قد وضعوا مبادئ السلوك المثالي، الخ. وأنا لا أحتج على هذا بقدر ما أرى أن وضع المبادئ شيء وتطبيقها شيء آخر. وبالتالي فإن الصراع من أجل أكبر قدر من السلطة هو ما يظهر في العمق ويطغى على كل شيء. وتحدث عن الديالكتيك التاريخي، وهذا بدوره مفهوم ضخم لا اعتقد أنه يساعد كثيرا على بلورة ما نحن بصدد، اللهم إلا

إذا حددنا معناه بما يلزم من الدقة فصار يدل على ما يجري بين قوى متعارضة في حالة ما . . . وإن كنت تقول بأن هذا الديالكتيك لم يعمل أو يسر لصالح الفلسطينيين، فكذلك كان الشأن عند هنود أمريكا الحمر والأرمنين والأكراد، وإن كنت لا أتمنى أن يحدث لاولئك ما حدث لهؤلاء. كل ما هناك اذن هو أن قوى متعددة، منذ ما يقرب من أربعة عقود، قد تضافرت جهودها ومصالحها على حساب الفلسطينيين وألحقت بهم وهويتهم الترابية ضررا عظيما. وهذا ما يلزم تسجيله وفضحه باستمرار حتى تعود للفلسطينيين حقوقهم المشروعة ويتم إصلاح ما لحق بهم من مظالم . .

عبدالله العروي

الفكر والتاريخ

الفكر الجدي في أوساطنا المثقفة ظاهرة نادرة. فإن أحصينا بمقياس العطاء والجودة مفكرينا المعاصرين، لن نجد أي تعب في عددهم. ونحن إذ نخاطب في هذه المقابلة الاستاذ عبد الله العروي ونسأله، فلأنه من أبرز مفكرينا القلائل على الساحة المغربية والعربية، ولأن ثقافته الواسعة تقوم حقا على منطق متماسك معقول، قادر على أن يجعلنا نفكر في حياتنا وقضايانا الشائكة. وهذا ما اعترف له به نقاد محنكون لا نذكر من شهاداتهم الا واحدة سجلها ماكسيم رودنسون في تقديمه لكتاب ع. العروي الاول الايديولوجيا العربية المعاصرة: «بفضل علمه بالتاريخ الايديولوجي للعالم العربي وكذا لأوروبا، وبمعرفته لمناهج التحليل التي كونها العالم الحديث (...). وبفضل تفتحه ويقظته بازاء كل ما يستحق عناية انسان ذكي وحر، أخضع (العروي) أهم قضايا العالم الذي ينتمي إليه إلى أعقل تحليل ممكن».

إن احدى الصعوبات التي تواجه المثقف المسؤول اليوم تقوم في ماهية الموقف الذي عليه أن يتخذه أمام التراكمات الثقافية وتنوع حقول المعرفة: هل هو الانتقاء الذي لا يؤدي إلا إلى تعطيل الفكر فانسحاقه، أو هو التحصيل

الموسوعي الذي من طبيعته أن يكون لا متناها ولا تجتمع فيه شروط الابداع والانتاج؟ والظاهر أن محاولة النظر في هذه المسألة تطيب وتيسر صحة مفكر باحث كالاستاذ العروي الذي أعطى لها أجوبة عملية بالتأليف الرصين والتحرك الفكري المتزن.

ليس من شك في أن كتابات د. العروي تستمد قوتها أساسا من وقوفها على أرضية التاريخ. فهو، مع ماركس، لا يعترف، في نطاق العلوم الانسانية، الا بعلم واحد، هو علم التاريخ. وداخل هذا العلم، وبمناهجه الحديثة في التقصي والتحليل قدم العروي عمليين أساسيين: أولهما يحدد مكانيا وزمانيا ويتعلق بآطروحة حول الأصول الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية المغربية (1830 - 1912) وثانيهما عن تاريخ المغرب الكبير (محاولة تركيبية). وفي هذين المؤلفين برهن د. العروي عن تخصصه وكفاءته في مجال المباحث التاريخية، وكان هذا وحده كفيلا بادخاله في حسابان المحتكمين إلى الواقعة والوثيقة وجعله يحظى بثقة المؤرخين المحترفين وتقديرهم.

أما شهرة مؤرخنا بين عموم المثقفين وما صاحبها من «قراءات» وضجات، فهي تعزى، في نظرنا، إلى صنفين من الأعمال أقدم على تحقيقها وهو مستند إلى ثقافته التاريخية ومعرفته بالمناهج الحديثة وأهم اللغات الأجنبية، وهي:

(1) أعمال تنظيرية تركيبية: الايديولوجيا العربية المعاصرة / أزمة المثقفين العرب / العرب والفكر التاريخي / ثقافتنا في ضوء التاريخ / الاسلام والحداثة.

(2) أعمال ذات توجه تحليلي تعليمي: مفهوم الايديولوجيا / مفهوم الدولة / مفهوم الحرية.

بهذين الصنفين من الأعمال يلج د. العروي ميدانا هو أقرب إلى الفلسفة وتاريخ الأفكار منه إلى التاريخ بالمعنى المتداول والمتعارف عليه. وفي هذا الميدان يصعب القول بسلطة التاريخ الوقائعي وقدرته في الفصل والتحكيم، كما توحى بذلك بعض أقوال د. العروي ومواقفه. إننا هنا في مجال التأويل وانتاج المفهوم والمعنى وحيث تقوم الاشكالات المنهجية

والمعرفية، ويتبدى أن أمر النظرية والتنظير ليس لغوا، بل إنه يكشف عن مقام فكري خصب ومعقد...

هنا في هذا المجال يطالعنا التيار النظري الذي سمي العروبي إلى الانضواء فيه وبلورته وإغناؤه بالتعديلات والإضافات، وهذا التيار هو التاريخانية التي قد يرد أصلها إلى أطروحة ماركس القائلة: «حتى ولو كان مجتمع ما قد وصل إلى كشف طريق القانون الطبيعي الذي يشرف على حركته (. .) فلا يستطيع أن يتجاوز بطفرة أو يحطم بمراسيم مراحل نموه الطبيعي . إلا أن بإمكانه أن يختصر حقبة مخاضه ويلطف آلام الولادة. . . (مقدمة رأس المال 1867، الطبعة الاجتماعية، ص 10 - 20). ميزة هذا التعريف أنه يظهر أن منطق التمرحل في النمو المجتمعي لا يقوم بإصدار المراسيم، ولا بالحنمية التطورية. وإذن لا الليبرالية ولا التطورية يعرفان التاريخانية أو يندجان في جوهر وظيفتها. ذلك لأن قانون التمرحل المجتمعي ليس من الرخاوة بحيث تتحكم فيه الإرادة الانسانية وحدها، وليس من الصرامة بحيث يلغي إمكانية الطفرة والاختصار. . .

في الغرب، الكتابات حول التاريخانية كثيرة ومتنوعة، وتراوح بين مواقف تنبأها وتعمل بها بشكل أو بآخر وبين مواقف تعاديا وتبطلها، ويعزى شرط امكان هذا التعارض الضارب أحيانا في السكولانية إلى كونه يدور في عالم عرف نموا «طبيعيًا» وثورات متكاملة هيأت له أسباب التقدم والهيمنة. وأما في البلدان المتأخرة والمسيطر عليها أي بلدان العالم الثالث، فإن التاريخانية لا يمكن أن تكون الا مغايرة وذات خصوصية متميزة، طالما أنها التعبير عن وعي بتاريخ معاق والتفكير في منطق العمل أو البراكسيس القمين بتدارك التأخر وتحرير الصيرورة. هذه التاريخانية تقوم باختصار على المقومات التالية: «1 - ثبوت قوانين التطور التاريخي (حتمية المراحل)، 2 - وحدة الاتجاه (الماضي المستقبل). 3 - إمكانية اقتباس الثقافة (وحدة الجنس)، 4 - إيجابية دور المثقف والسياسي (الطفرة واقتصاد الزمان). . . هذه التاريخانية العاملة هي التي يسعى د. العروبي إلى بلورتها وتعميقها لحساب العالم الثالث والبلاد العربية خصيصا، وذلك على ضوء تجارب المغرب في التطور التاريخي والتغلب على العوائق والازمات وأقرب هذه التجارب إلى الضرورة واللاحاح هي التجربة الليبرالية التي لا مندوحة للنخب السياسية

والمتعلمة من تمثل واستيعاب تاريخها وعطاءاتها، وذلك أولاً قصد ولوج روح العصر وتحسين الانتباه إليها، وثانياً من أجل الاتيان إلى فهم ما أفرزه العهد الليبرالي والنظام الرأسمالي، أي الماركسية والمجتمع الاشتراكي. حول هاتين الفأيتين، وبالتالي بازاء الآخر تشكل في المحيط العربي الوعي بالذات، فالوجه المثلة للايديولوجيا العربية المعاصرة. هذه الوجهه هي أجمالاً الفقيه والسياسي والتقني، وبالتتابع لكل وجه نوع من الهيمنة في أصناف الدول التي عرفها تاريخ العرب المعاصر: الدولة الكولونيالية والدولة الليبرالية والدولة القومية. . وما يبرر مشروعية هذا التصنيف ليس سوى الفوارق في المواقف والرؤى على صعيد الوعي بالذات وبالأخر، وعلى صعيد إدراك تأخر العرب التاريخي وتصور تعويضه وتلافيه .

وقد نلاحظ بحق أن ما ينقص ذلك التصنيف هو وجه المثقف (ونموذجه المؤلف نفسه) الذي بمقدوره اتخاذ بعد نقدي بإزاء الوجه المذكورة آنفاً، ثم تلخيص مواقفها في رؤيتين رئيسيتين: الرؤيا السلفية والرؤيا الانتقائية، وكلاهما، كما أثبت التجارب ولا تزال، لم تؤدي إلا إلى الاخفاقات والطرق المسدودة. . . لماذا؟ هنا يفصح المثقف عن «دعوته» الايديولوجية فيسعى إلى ممارسة «الاقناع» بقدر ما مارس الفهم والتمثل. إن علة ذلك تكمن عنده كما يسجل بكثير من الحزم في كون: «دعاة الاصلاح منذ عصر النهضة جزأوا أفكار الغرب، كل واحد منهم اعتمد قسماً منها على التوالي وبفصله القسم عن الكل أفقده كل فعالية». والحل ما هو؟ لابد إذن، كما يضيف صاحب الدعوة، من اللجوء إلى نظام فكري متكامل يجمع بين الاقسام المعتمدة. والماركسية هي ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث، لاننا لم نعش أطوار العالم الحديث المتتابعة ولم نستوعب بنيتة الكامنة (أي المنطق الديمقراطي الليبرالي). هذا ما نقرأه في الصفحة 25 من كتاب «العرب والفكر التاريخي». وفي الصفحة 30 يدلي المؤلف باعتراف يظهر العلاقات الحميمة بين تاريخانيته وبين الماركسية: «بعد الامعان في بعض الانتقادات التي وجهت إلي، اتضح لي أن الماركسية التي حاولت وصف خطوطها العريضة هي في حقيقة الامر ماركسية تاريخانية ان لم تكن تاريخانية ماركسية». وقد نتساءل عن وجه الجدة في هذه الدعوة، مع العلم أن العالم العربي له نصيبه من الاحزاب الشيوعية والاشتراكية ومن المثقفين الماركسيين، والظاهر من كتابات العروي أن هؤلاء المثقفين، سواء كانوا منظمين أم لا،

يعانون من هشاشة وضعف روابطهم «بالتراث القومي العربي الاسلامي»، كما أن ماركسيته تظل عموماً نصية وذاتية، غير معربة بما فيه الكفاية ولا قادرة على تحريك متطلبات المجتمعات العربية أو الاستجابة لها. وهذان العائقان ينضافان إلى العائق العمودي المتمثل في عدم أو سوء استيعاب مكاسب التجربة الليبرالية على الصعيد الفكري والسياسي.

باختصار شديد إذن: إذا كانت التاريخانية تفرضها علينا ضرورة الاختيار الوحدوي أمام تحديات العصر وأنظمة الهيمنة، فإن الماركسية تظل النظام الملائم لاستيعاب الحداثة وتجاوز التأخر. ويراهن د. العروي على الماركسية الايديولوجية التي كان موضوع تفكيرها نموذج ألمانيا ما قبل 1948، وذلك لوجوه الشبه والالتقاء بين العالم العربي اليوم وألمانيا تلك المتخلفة عن فرنسا بثورة سياسية وعن إنجلترا بثورة اقتصادية. إن ماركس الايديولوجي، حسب تنبؤ مؤرخنا، سيبقى حياً يبعث مادامت هناك بقعة متأخرة في العالم، وماركس العلمي سيبقى دائماً من الممكنات لا غير، بدون تحقيق طالما بقي ماركس الايديولوجي حياً. ومن شرفة العالم الثالث، كل التأويلات الماركسية، المتجذرة في واقع المجتمعات، تتابع في منظور واحد - في هذا المعنى نقول إن العالم الثالث يشكل نقطة التأصل والتوحيد». العرب والفكر التاريخي (ص 181).

لا ندعي أننا لخصنا فكر د. العروي أو تحدنا عن كل القضايا التي تطرحها أبحاثه ومؤلفاته، وإنما سعينا في إطار ما هو مجرد تقديم لحوار معه، إلى التذكير ببعض المراكز والمبادئ التي يعتمد عليها مؤرخنا في مجال أعماله الفكرية والتنظيرية. ولا ريب أن قيمة هذه الأعمال تأتي كذلك من كونها تثير العديد من التساؤلات وحتى الاعتراضات والانتقادات، وهي في مجملها إما تؤكد على الطابع الايديولوجي لنقد الايديولوجيا عند العروي وعلى منهجه المثالي النخبوي، وأما تبرز عنده استخفافه بمعارضي التاريخانية من الفلاسفة كليفلي - ستروس ولوي التوسير وكارل بوبر، إذ لا تكفي مجرد الاشارات والتلميحات للرد على حجم انتقاداتهم التي ترى في التاريخانية مذهباً دوغماتياً فقيراً يطبعه الخشوع والتكرار ويعمل بالمساومة المعرفية ولا يعين في شيء على كشف القواعد والبنيات، ولا على التوقع ومعرفة الآتي. كما أن انتقادات أخرى قد رأت أن كتابات د. العروي الفكرية وحتى في مجال الدراسات

التاريخية مهمومة بالسلطة وتمحور أيما تمحور حول محطات ومصادر الحكم والقرار في السياسة والايديولوجيا . . . بالطبع لا يسعنا هنا التطرق إلى مثل هذه الانتقادات أو توسيع نطاقها بل نوثر، تجنباً لتشجيع المواقف والاحكام، أن نفتح مع د. العروي حواراً حول أهم انتاجاته الفكرية، لعل جدواه تكمن في رفع الالتباسات وبلورة الاختلافات .

□ ان كثيرا من المثقفين المغاربة يأخذون على عاتقهم أطروحتك التي أكدت عليها غير مامرة والقائلة بضرورة العمل الثقافي كشرط يسر البدء في التغلب على العقبات التي يصطدم بها اليوم تطور المجتمع العربي. كما أن خاتمة تحليلاتك حول قصور كل من الثقافة السلفية والثقافة الانتقائية وسقوط اعمالهما في العملي - الجامد، حسب تعبير سارتر، تلك الخاتمة اصبحت التجربة التاريخية في المجال المغربي على وجه التخصيص تثبتها وتؤكددها. وأنت ترى أن لا سبيل لتجاوز كلا الاتجاهين الا بالخضوع للفكر التاريخي ونشر الوعي التاريخي. فهل تنضوي دعوتك هذه في تقليد تاريخي ظهر في الغرب على يد فلاسفة كبار، أم أن مصدرها غير ذلك؟

■ عبد الله العروي: عند هيجل وكذلك ماركس تنزع التاريخية إلى القول بأن الحقيقة تقوم في التاريخ. وهذه الحقيقة التي لها صفة الشمول والاطلاق لا تتمخض الا عن التطور التاريخي المحاith وليس عن عالم غير العالم الذي نحن فيه. أما نيتشه فهو بالاضافة إلى كونه ينفي حقيقة العالم الغيبي فإنه ينزع صفة الاطلاق عن الحقيقة في هذا العالم. فليست الحقيقة

عنده الا ما ينتجه الانسان المنفوق وما تأتي به ارادة القوة والانتشار.

عند هيجل اذن الحقيقة قائمة في التاريخ الانساني نفسه، وهي غاية بقرن تحقيقها بتحقيق الحرية. وهذه الحرية ليست حرية الخاص، ولا حرية الأهواء، وإنما هي حرية العقل المطلق التي تجد تعبيرها أو تجسيدها عند هيجل كما عند ماكيافيلي من قبل في الدولة. لهذا نرى باحثا ك كاسيرر مثلا يرجع أصل الفكر النازي، القائم على إرادة القوة وتقديس الدولة، لا إلى نيتشه فقط وإنما إلى ذينك المفكرين أيضا.

أما فيما يخصني، فلمفهوم التاريخانية معنى مختلف ومغاير، لاسباب تعود كلها إلى تباين موقعي ومواضعي. وبما أن التاريخانية حدثت بفلاسفة الغرب إلى الانكباب على تاريخ مجتمعاتهم وحضاراتهم، فإنها عندي دليل يحيلني على مجتمعي وتاريخه. ولو اكتفيت بالتموضع في التاريخانية كفلسفة أو كتكتلة أفكار، لكنت مجرد داعية كما هو شأن البرجسونيين أو السارتين العرب.

المعطى التاريخي الذي تحيلني عليه التاريخانية هو التأخر العربي. وهذا المفهوم يعني اننا كبلدان مستعمرة سابقا نوجد الآن في وضعية تحكم علينا بأن نعبد انتاج ما انتجه الغرب، وان نكرر التجارب الغربية لكي نستوعبها، تماما كما نفعل بالنسبة لاختراع علمي سبقنا إلى اكتشافه غيرنا، ونضطر نحن لعرضه على مخبرنا وتقنيات ادراكنا قصد اكتسابه وتبنيه. وهكذا يكون الموقف التاريخاني على وجه الاجمال هو فهم وتقصد مجموع الغايات والاهداف التي تندرج في سياق التطور ونضطر إلى قبولها وتليتها. . . وبالطبع يظل المجال مفتوحا أمام الدعوات إلى تغيير المسار، باسم الخصوصية والأصالة، كما عند فرانز فانون وغيره، الا أن مثل هذه الدعوات لا تعبر في حقيقة الامر إلا عن موقف فني أدبي، خاص بجماعات أو أفراد، ولا يمكن أن يكون هو الموقف القومي العام الذي تسأل عنه المجموعة القومية أو الدولة. ذلك أن الامر يتعلق في هذا النطاق المسؤول بالمجابهة بل بالحرب، لا بمعنى الثقاتل العسكري. . . وانما على المستوى الاقتصادي والتجاري الذي تحدث عنه ادم سميت. ان هذه الحرب الدائمة هي المنافسة والمضاربة التي تجربنا على اقتناء احدث الاختراعات والآلات ان كانت تنمي الانتاج وتقلل من تكاليفه. وبالتالي فنحن مضطرون إلى ترسم الاهداف التي يسهم الآخر بحظ وافر في وضعها. والامثلة على هذا عديدة، منها فيما يعنينا قضية الفوسفات الذي لا يمكن لرئيس مكتبه أن يخرج

عن نطاق منطق الشركات الامريكية والسوق العالمية، هذه السوق التي يشبه دورها في عالم اليوم الاله في التراجيديا اليونانية . هكذا نغير لكل هذه العوامل أهميتها الخصوصية، لاننا نريد أن نفكر في إطار العمل والمسؤولية، بعيدا عن المواقف الذاتية الانفعالية . لذلك يكون من السخف القول مع بعض الدعاة بأن اخفاقاتنا اليوم تعود اسبابها إلى أننا أخذنا بنفس الاهداف التي وضعتها أوروبا لنفسها . فهذه الاهداف، انطلاقا من عصر الانوار، عند روسو وفولتير وليسينج وغيرهم، إن هي إلا الحرية وسيطرة الانسان على الطبيعة والديمقراطية والتقدم والثقافة وتعميم التعليم، الخ . فهل هذه المثل اهداف خاصة أم شمولية؟ وهناك من الناس من يقولون بأن هذه المثل والقيم كانت سيارة في حضارتنا، منها ما اقتبسناه ومنها ما ابتكرناه ابتكارا . وإذن فلماذا تصبح فاسدة وباطلة عندما نراها عند الغير تحرك مجتمعاته وتشخص في مؤسساته؟ الحقيقة أن هناك فيها يخص هذا الموضوع كثيرا من الخلط المبني على مجرد الجهل بأمور وقضايا عدة، والجهل بتاريخ أوروبا الحديث وبمنطق السياسة والعقل في العالم المعاصر .

التاريخانية إذن هي السعي إلى الاحاطة علما بوقائعنا وبالوضع الذي نحن فيه، مع العمل على حل مشكلاتنا التاريخية على ارضية التاريخ نفسه . لذلك تكون الدعوة إلى تجاوز المراحل أو قيم الغير دعوة فارغة تماما من كل مضمون وكل فعالية فطريقنا الحق والقويم إلى التخطي والتجاوز لا يمر الا عبر الاستيعاب وآلام الولادة .

□ ونحن وان كنا نسايرك على طول هذا الخط - البديل ، فاننا نسألك : كيف لك أن تدافع عنه ضد أطروحة فيلسوف كنيثشه تقول : «ان المعنى التاريخي ونفيه تحتاج إليهما بالتساوي صحة فرد وأمة وحضارة.»؟

■ ع.ع : للاجابة على هذا الاعتراض ، لابد من المزيد في توضيح طبيعة المجال الذي أتمحدث فيه : انه مجال العمل التاريخي وليس المجال الفلسفي التأملي . اني أساسا انطلق من ضرورات ومستلزمات العمل الجماعي بدون أن أدعي أن الفكر التاريخاني هو أحسن أنواع التفكير وأرقاها . فهذا الحكم بدوره سيكون حكما فلسفيا، وهذا ما ألتجبه . . . ان مفاد أطروحاتي هو ان العرب يعيشون اليوم مشكلات وتحديات حددت معالمها الاجتماعية

والاقتصادية والثقافية منذ القرن الماضي ، اي منذ ما سمي بعصر « النهضة » .
وهذه المشكلات والتحديات لابد من تحليلها وادراكها وفهماها . ولذلك وجب
' ان تتوفر لدينا الوسائل القمينة بأن تيسر لنا التغلب على الصعوبات المعرفية ،
وتنمي قدرتنا على فهم الغير . وهنا بالضبط تقوم ضرورة الوعي التاريخي ، لان
الغير الذي يواجهنا - وهو الغرب المهيمن - يعرف نفسه بأنه تاريخ وتطور .
طبعاً ، في الغرب اتجاهات فلسفية متعددة ، ولكن الالم ليس هو ما نقوله هذه
الاتجاهات ، بل ما نقوله الايديولوجيات ويقولوه ويفعله الساسة والعاملون في
الحقل السياسي . وعلى هذا المستوى الثاني ، مما لا نزاع فيه أن الفكر قائم على
أساس تاريخي . . . ولذا فهل يعقل أن نواجه خصماً يتميز بالسفات التي ذكرنا
دون أن نفهم ذاتنا كظاهرة تاريخية ونعمق وعينا التاريخي؟ قد يكون في هذا
التعبير شيء من التجريد ولكن المعنى هو أن ضرورة اللجوء إلى الفكر التاريخي
ضرورة وقتية عملية لا تدخل في نطاق القضايا الفلسفية الصرفة .

اننا نرى بالمثال كيف أن النظرة التاريخية هي التي تتحكم في القانون
الدولي أو في سياسة الامر الواقع، كما أنها تكون المرجع الاساسي لتحليل قضايا
ملموسة كالنزاعات الدولية التي تحمل اما بالتقاضي أمام محكمة دولية واما
بالحرب .

ونحن ان تأملنا جميع المشكلات العويصة التي تواجهنا عموماً ، فمن
الواضح أن عجزنا عن فهم منطق الغير يترتب عنه عجز عن تكوين سياسة
ملائمة فعالة ، مما يجعلنا نعيش اخفاقات متوالية ونستقر في حالة أزمة متكررة .

هذا اذن هو المنطق العام الذي أطرح فيه المشكلة وأجيب فيه عنها . وهو
إطار جماعي غير فردي وعملي غير تجريدي . طبعاً النقطة الصعبة في كل هذا
هي أني أحاول ان أجد حلاً فكرياً للمشكلات العملية . لذلك فكثير من
القرءاء اما يظنون ان المشكل هو فكري فقط ، ويبحثون عن حل فكري
صرف ، وأما يقولون بعدم جدوى الحل الفكري ، فينتظرون النتيجة من
العمل ذاته . إلا أن هذه المفارقة تصبح لاغية إذا ما نجحنا في إقامة علاقة
جناس ومردودية بين النظرية والعمل .

وباختصار ، اللجوء إلى التاريخ كنطاق عام للتحليل مفروض علينا
مرحلياً في إطار الوضع الذي نعيشه . أما قيمة هذا الاختيار الفلسفية فأنا لا

أبت فيها ولا أرى ضرورة البت فيها. وما يمكن أن أضيفه هو أن الثقافة العربية عموما ان كانت قد قللت من أهمية التاريخ فلاسباب هي نفسها تاريخية. لذلك تصبح عملية الارتفاع إلى مستوى منطق العصر وتحدياته عملية ثورية ضد الفكر الموروث عن القرون الاخيرة القريبة منا. وأنا إن كنت لا أنكر أن الفكر الصوفي على سبيل المثال يشكل ثروة ثمينة، فاني لا أرى كيف يمكن أن يصلح اليوم كوسيلة عمل وأداة فعالة للمقاومة الإيجابية وللتنحرر.

□ تتحدث عن التأخر التاريخي، وآخرون، ومنهم الاقتصاديون على الاخص، يوثرون الحديث عن «التبعية» و«الهيمنة» و«المركز والضاحية»، إلخ. . .

■ ع.ع: ماذا يهم اختلاف التسميات ان كان الاشكال هو هو؟ كل الدراسات مثلا للزراعة المغربية منذ نصف قرن أو يزيد تنتهي بك إلى اقرار تأخر عالمنا القروي من حيث قوى ووسائل الانتاج، وبالتالي من حيث مردودية الانتاج. وقس على هذا القطاع قطاعات حيوية أخرى. وفي ميدان الفكر والانتاجات الفكرية تعترضنا نفس الحالة من التأخر، هذه الحالة التي يمكن تشخيصها على سبيل المثال لا الحصر في الانطواء الوثوقي على الذات وفي الجهل الفادح باللغات وبتاريخ الحضارات وفي عدم القدرة على معرفة الذات في حدود أبعادها الثلاثة، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، إلخ. وهذا كله يؤدي بهذا الفكر المتأخر إلى العمل بالمسلمات والبدهييات والحس العام، بعيدا عن أعمال الدهشة المشروعة التي هي محرك البحث وطرح القضايا. . .

ولكن التأخر الذي أتحدث عنه، وأريد أن أؤكد على هذا، ليس له البتة صفة الاطلاق والقدرية، بل انه فضية نسبية، اضافية أو محمولة، لا يمكن معاينتها وإقرارها الا إذا قسنا مجتمعا بمجتمع آخر من حيث اكتساب أسباب القوة والمناعة. وهذا الاكتساب هو من عمل الذات ولا يمكن أن يكون هبة من الغير أو تبرعا، ولا سيبا وأن هذا الغير يسعى «بطبعه» إلى السيطرة والتحكم في قواعد المنافسة واحتكار السوق العالمية. فا لاكتفاء بالتنديد ببلدان المركز، حسب تعبير شائع، ليس مجديا في شيء، بل ان الهم هو فهم آليات تلك الهيمنة والعمل على انتقاء أضرارها بحفز الذهنيات والمؤسسات على تجاوز التأخر الذاتي لاحتلال مراكز المسؤولية والتقرير. . .

□ أما عن المنهجية التي تعمل بمقتضاها، فهل لك أن تطلعنا على معالمها الاساسية؟

ع.ع : النقاش الطويل حول المنهجية يستنفد أهميته مع مر الزمان . فالمنهجية الحققة في نظري هي التي تواكب التحليلات العينية لموضوعات معينة . وإذا قبلنا بالمنهج التاريخي فإن قيمته لا تظهر الا من خلال تشغيله لتفسير نقط معينة في تاريخ المجتمع أو تاريخ الثقافة . وفي نظري ، ضعف الثقافة العربية والمغربية الحالية وضعف مثقفينا عموما يأتي من كونهم يطيلون الكلام حول القضايا المنهجية ، معتقدين أن النقد خلاق في حد ذاته . النقد الخلاق ليس هو النقد الادبي ولا نقد النقد أو نقد المدارس والاتجاهات ، بل انه الدراسة التحليلية للواقع الاجتماعي أو للموروث الثقافي . وهذه الدراسة المباشرة والمحتكة بموضوعها هي التي توحى بمفاهيمها ومقولاتها أو تفرضها ، أي أنها تصنع ضمنا منهجها .

□ أنت إذن تقر بنسبية الفكر التاريخي . . .

ع.ع : إني لا أرى فائدة في إظهار ذلك ، بحكم اني لا ادعي أن هذا الفكر يكون فلسفة أو يعرف حقيقة دائمة . فمن المؤكد أنه قد نشأ في ظروف معينة ويصلح في ظروف معينة ويمكن أن يغيب في ظروف كذلك معينة . ففكرة التاريخ كانت مهمة جدا في القرون الاسلامية الاولى ثم توارت نهائيا في القرون الاخيرة لاسباب تعود إلى عوامل الانتكاسة والتقهقر . وفي أوروبا نعلم أن القرن التاسع عشر هو القرن الذي شهد ازدهار الفكر التاريخي والوضعانية العلمية والتوسع الاستعماري . أما بعد الحرب العالمية الثانية فقد عرفت أوروبا الغربية تراجع كل ذلك وأخذت في الانطواء على نفسها . . . المهم بالنسبة الينا سواء من الوجهة الفكرية أو السياسية هو ان نسائل دوما : هل تناول القضايا الثقافية والاجتماعية بنظرة تاريخية يعيننا على توضيح الفكر ويخلق لنا شروط مردودية العمل . . ؟ هل دراسة المشكلات اللغوية في إطار نظرة تاريخية أفيد للعمل اليومي والاصلاحات الضرورية من دراستها في نطاق نظرة مغايرة ؟ أما الشيء المؤكد بالنسبة لي هو أن من العبث دراسة القضايا الاقتصادية بفكر غير تاريخي . فمن البديهي اذن أن التاريخ هو الاطار الوحيد الصالح لتناول وتحليل مثل هذه القضايا .

□ إن الوعي التاريخي الذي تدعو إلى تبنيه وتعميمه لا يمكن أن يكون عندنا إلا وعيا بالتبعية والتخلف... وانت ترى أنه كلما احتد وعي المثقف بالتأخر، كلما كبرت مسؤولياته وربما تكاثرت المغريات للهروب في الاوهام والاساطير. لكن رغم كل المصاعب والمخاطر، ألا ترى أن إيجابيات عمل كل من المثقف والسياسي قد تكمن بالذات في السعي إلى إحداث الطفرة واختزال المراحل، أي في اختصار فترة المخاض وتلطيف آلام الولادة، حسب تعابير ماركس؟ وهل يلزم في نظرك ان تدرج هذه المهمة ضمن المهام الملحة التي تنصدر جدول عمل الفكر في البلدان التي تعيش اليوم ركودا أو انتقالا موقوفا؟

■ ع.ع: كثير من الناس يخلطون ما بين التاريخية والتطورية، بالرغم من تباين واختلاف مواضعها. فالنظرية الثانية في نطاق علوم دقيقة تهتم بالطبيعيات وبتاريخ الكون، هي التي تقول بحتمية المراحل واستحالة اختزالها. أما مع التاريخية فإننا نمر إلى التاريخ الانساني حيث يقوم عامل جديد هو الفعل والارادة. وإذا اعتبرنا أن التاريخية هي التطورية في حقل الحياة الانسانية، فهي تتميز عن التطورية في علم الارض مثلا بكونها مضطرة إلى قبول فكرة الاختزال والطفرة... وهذا القبول ليس تناقضا مادام الوعي التاريخي لا ينشأ إلا بفعل مفاضلة بين واقعين تاريخيين متفاوتين.

وعندما نقول عن واقع تاريخي انه مر بمراحل فنعني بذلك أنه إذا فهمنا توالي تلك المراحل وادركنا منطقها امكن الشروع في مسابرتها واختزال الزمان في قطعها... فلذلك نجد أغلبية الثوريين تاريخانيين. كما أن هذه الفكرة قائمة كذلك على أصل اخر هو أن العمل، سواء كان فرديا أو جماعيا، يفترض تصميمها مسبقا، غالبا ما يجد الثوري عناصره في التاريخ. وأخيرا فإن القول بحتمية المراحل لا يعني اتخاذ موقف قدري خانع بإزاء الزمن، بل السعي وراء فهم الماضي وإدراك قوانينه حتى يتسنى فسخ مجالات الاختزال والعمل الواعي... والثورة التي هي أساسا اختزال للزمان واستدراك لما ضاع لا تتم إلا بخلق الحاجة إلى الاصلاح وبدفع الناس إلى تطبيقه. والاصلاح إذن هو محتوى كل ثورة تقوم على الأرضية التاريخية وتستمد منطقها من الفهم التاريخي.

□ دائما في سياق محور هذه المقابلة حول الوعي التاريخي أريد

أن أعلم رأيك بخصوص تأويل سمير أمين للثورة الإيرانية بأنها حالة من تفسخ الوعي التاريخي ورد فعل شعبي على المآزق الذي تتردى فيه حركات الاشتراكية والتحرر الوطني في بلدان الضاحية.

■ ع.ع: على سبيل الإشارة، أنا كمؤرخ لا أقبل بمثل هذه التعميمات حول بلدان المركز وبلدان الضاحية، لأنها تنسبنا الخصوصيات ونُحل بفهمنا للعمق التاريخي . . . أما عن الثورة الإيرانية، فما يمكن قوله بإيجاز هو أن هناك واقعا إيرانيا خصوصيا يتجلى عبر مختلف انظمة إيران السياسية . وهذا الواقع الخصوصي يتحكم فيه الجغرافيا، إذ أن إيران موجودة بين مجموعات كبرى هي البلدان العربية والهند والاتحاد السوفياتي . كما تتحكم فيه من جهة أخرى الثقافة الشيعية الموروثة والتطورات الاجتماعية الناتجة عن اصلاحات النصف الثاني من القرن الماضي . وهذه المعطيات الخصوصية هي التي تفسر ظاهرة الثورة الإيرانية . أما تفسيرها بوضع عالمي ما كأزمة الحركات الاشتراكية في العالم أو الصراع الروسي الاميركي وغير ذلك، فليس الاتسفا وصنفا جديدا من التنجيم . . . وكلام سمير أمين عن شعبية الثورة الإيرانية انها هو تحصيل حاصل ان كان يعني بذلك افتقاد هذه الثورة لتنظيم حزبي على النمط الكلاسيكي . . . وفي هذه الحالة جل الانتفاضات الوطنية شعبية إذ أنها أوسع من أن تحيط بها طاقة القيادات الحزبية التي هي بالتعريف اقلية . . . كما أن شعبية الثورة الإيرانية ليس معناها عودة العصية الاسلامية كما يعتقد سمير أمين، بل انها دليل على عجز القيادات السياسية (أكانت اشتراكية يسارية أو بورجوازية يمينية أو ليبرالية معتدلة) عن التعبير الشامل المبرمج عن مطالب الشعب الإيراني في المساواة الاجتماعية أو في الوحدة القومية والسيادة الوطنية . ومن ضمن العوامل التي ابعدت تلك القيادات عن الشعب وجود تنظيم شيعي تقليدي عجزت التنظيمات العلمانية عن منافسته أو التمتع بإمكانات العمل التي كانت له في عهد الشاه . لهذا نجد أن ضحايا القمع الشاهنشاهي كانوا بالدرجة الاولى الزعماء العلمانيين والمناضلين المنتمين إلى الأحزاب السياسية المعارضة . . إذن باختصار خصوصية الثورة الإيرانية تحتم علينا استقاء دوافعها من مطالب وحيوية الشعب الإيراني نفسه . .

□ عند قراءتي لكتابك حول تاريخ المغرب الكبير استوقفني هذا المقطع الذي تقول فيه: «عندما نؤكد بأن الاستعمار يزرع هو نفسه

بدور زواله، فإننا ننسى الاعوام المفقودة والمناسبات الضائعة والحيويات المتوترة في خسارة تامة في عالم المظاهر، وذلك بدءا بالكفاح الوطني نفسه». فهل لك أن توضح أكثر هذه الفكرة التي قد تبدو للبعض منطوية على انحراف وعقوق، أو على الأقل، للبعض الآخر، قاسية على الحس الوطني؟

■ ع.ع: كثير من مؤرخي الظاهرة الاستعمارية يقولون بأن الاستعمار يقوم دوما بعمل مزدوج من حيث أنه يستغل ويقهر البلدان التي يحتلها ويكون أيضا مرغما على تحديثها. لكن ما يغرب عن بال هؤلاء المؤرخين هو أن البلدان المستعمرة تكون مضطرة إلى استفاد طاقاتها وقدراتها في مواقف الدفاع عن النفس والهوية. ومن طبيعة المواقف الدفاعية أن تكون لا منتجة وغير مبدعة. . ان تلك الفكرة التي قلت بها كانت نتيجة تحليل لحالة تونس حيث أقدم الاستعمار الفرنسي على إيقاف الحركة الإصلاحية التي بدأت منذ أواسط القرن التاسع عشر وكانت الأمة التونسية مهتأة لقبولها في أواخر نفس القرن. ونعلم أن تلك الحركة لم تصبح قابلة للتطبيق إلا بعد الاستقلال أي بعد ثمانين سنة من الاستعمار ومن المناسبات والفرص المفقوة الضائعة. وبالتالي فما لا يجوز أن ننساه ونحن نقول إن الاستعمار يمدرس ويفسخ الانظمة العتيقة ويفتح للمزارعين آفاقا جديدة الخ. هو أنه - وهذا هو الأهم والخطر - يدخل المستعمرين في حلقة الاعمال الدفاعية السلبية التي تستمد قوامها من الماضي والمخزون الثقافي، وذلك على حساب الالتزام الابداعي والمعاصرة الحققة.

□ ألهذا السبب قلت في أطروحتك حول الأصول الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية المغربية: «إن السلفية في مغرب 1912 إلى 1956 هي التي فرضت نفسها كشكل تعبير كان أكثر أصالة من كل الأنظمة الايديولوجية الأخرى»؟

■ ع.ع: نعم، السلفية تعبير أصيل عن الحركة الوطنية، لكنها لا تخرج عن نطاق الموقف الدفاعي الذي ينشأ أساسا لاتقاء شر حالة تاريخية وليس للخلق والابداع. . . إن موقف المؤرخ بإزاء هذه القضايا موقف درامي، فهو من جهة ككل مواطن غيور يكبر بطولات الحركة الوطنية وينحني اجلالا أمام شهدائها، ولكنه من جهة أخرى مطالب علميا بالاقرار بنسبيتها ولا إبداعيتها. . . .

□ في تاريخ المغرب الكبير كتبت أيضا: «من الصعب أن ننكر ان استعمار المغرب قد كان سلفا مندرجا في الحلول المزيفة المعطاة لأزمة القرنين الرابع عشر والخامس عشر». هل ترى أن الدارسين لم يقولوا بعد كلمتهم الاخيرة حول هذه الازمة وان الاستمرار في بحثها من شأنه عمليا أن يقوي من إرادتنا في أن نجد في عمق الماضي المنهار منطقته المضاد، أي أوامر التغيير القطعية؟

■ ع.ع: كل مشكل تاريخي يتجدد طرحه بتطور التاريخ نفسه، ولا يمكن قول كلمة أخيرة فيه، خصوصا إن كان من حجم وأهمية المشكل الذي تشير إليه. فلا بد إذن من التهادي في دراسته للوقوف على منطقته المضاد، غير أن الشيء المنتظر من هذا البحث ليس الكشف عن برنامج عملي لحل مشاكلنا القائمة، بل فهم دينامية العقدة التاريخية وضبط هوية المشاركين فيها وأدوارهم. ولا يتأتى ذلك إلا بتبني منهجية خارجة عن منطق العصر الذي ندرسه. وإن لم نفعل ذلك أخطأنا الفهم وعطلنا الدراسة... كما أنه لتحسين فهمنا لازمة عهود الانهيار والانتكاسة لابد أن نعتبر أنها تمس كل معاصريها وتشملمهم، وحتى الشائر ضدها يظل يعمل في نطاق نظامها، فلا يلزم أن نذهب إلى ترثته منها أو أن نجعله يقفز فوقها. ان اعتبار تلك الازمة كظاهرة شمولية لمن شأنه أن يجعلنا نشخص أسبابها وعللها ونقيس عواقبها وآثارها، أي نقوي من فهمنا لها... وهكذا يمكن إعداد إمكانيات التخطي الحاسم والتجاوز الحق... إن ما لم نتعلمه بعد هو طرح القضايا الاساسية ومواجهة المشكلات المستعصية بفكر تاريخي شامل. وفي إطار عهود الانتكاسة التي ذكرنا، من القضايا الجوهرية التي لم تطرح هي لماذا أصبح الناس إبانها عاجزين عن حل حتى أبسط العمليات الحسابية، مع أن العرب اخترعوا الجبر ووظفوا الصفر؟ لماذا حصل ذلك العجز؟ ولماذا لم تعرف حدوس العرب الاولى واكتشافاتهم استمرارية أو تطويرا؟ كل هذه القضايا وما شابهها تظل معلقة، في حين أن آلاف الباحثين والدكاترة يفرغون طاقاتهم في مسائل سطحية لا تنفع في شيء.

□ على صعيد تعثرات العرب في مواجهة دولة إسرائيل مواجهة قوية رادعة، ما هو حكم التاريخانية كما تتبناها؟

■ ع.ع: بخصوص هذا السؤال لن أبدي الا ببعض الملاحظات.

هناك نوع من التضخيم حصل في الحكم على ما عرفه العرب من وقائع عسكرية خصوصا منذ 1967، بحيث كثر الكلام عن الكارثة العربية وعن هزيمة العرب وانسحاقهم الخ. فأولا، يلزم دائما استحضار الاوضاع العالمية المترتبة عن الحرب الكونية الثانية والتي لا تسير الحق العربي ولا تفهمه. وانت ترى مثلا أن ألمانيا بكل قوتها الاقتصادية الدينامية لم تستطع ولن تستطيع في الاقل المنظور أن تخرج من معاهدة يالطا ولا ان تفك قبضة القوتين العظميين. ثانيا، كل انهزامات العرب منذ 1948 هي انهزامات تكتيكية وليست استراتيجية. أنا لا أقول بأنها هينة أو محدودة الأجل والمفعول، وانما هي فقط جزئية وقطاعية. ثالثا، ما يلعب جدليا لصالح العرب هو أن انقساماتهم السياسية والايدولوجية تحول دون تمكن العدو من الانتصار عليهم في آن واحد. ذلك أنه إذا كان في مقدور اسرائيل أن تفرض ارادتها على دولة أو بضع دول عربية، فإنها عاجزة عن أن تخضع كل الدول العربية ذات الوزن والاهمية في المنطقة. هذا ولا يلزم بالطبع اغفال كل وجوه التقصير في ميدان الدبلوماسية العربية التي لا تعود كلها إلى أسباب تنظيمية وظرفية. . . رابعا، على المدى الابعد، وهذا هو انطباعي الذي أعبر عنه لكثير من الناس، الخاسر الحقيقي في هذه الحرب العربية - الاسرائيلية المتعددة الاشكال والحلقات هو الفكر الصهيوني الذي يظهر أنه أصبح يفقد أوراقه لحل المشكل اليهودي على افتراض أن هناك مشكلا يهوديا صنعته أوروبا المعادية للسامية، وعلى رأسها النازية الالمانية. والسبب في هذا أن الفكرة الصهيونية كانت دائما لا تستمد عوامل تحقيقها إلا من الدعم البريطاني حتى 1948، ثم الامريكي طيلة ما يزيد عن ثلاثة عقود. وأخيرا، إذا اعترفنا بما يعترف به الكثير أن المشكل الاساسي في كل هذه المحن هو مشكل اختلاف حضاري بيننا وبين الغرب، فإن القضية إذن تعود رأسا إلى قضية التحديث والمعاصرة التي يلزم على العرب أن يعوها كل الوعي وان يضعوها في إطارها الحقيقي. هذا الاطار الذي يحتم تحريك مسلسل الاستيعاب لمنطق التاريخ الحديث ويلزم الفكر العربي بالبحث في حقل الفعاليات والاستراتيجيات الهادفة. .

□ يظهر عندك من حين لآخر شبه نفور من التكوين الفلسفي، وكأن هذا الاخير لا فائدة ترجى منه في حقل الدراسات التاريخية، أو كأن هذا الحقل «إقطاع» للمؤرخين لا يجوز لغيرهم أن يلجوه. فهل تؤكد صحة هذا الانطباع؟

■ ع.ع: إجابتي ستكون مقتضبة حتى لا أثير معك سجالا ليس هنا موضعه. إن أصحاب التكوين الفلسفي، عموما وإن تسنى لهم أن يقوموا بدراسات تاريخية، يظلون محتفظين بذهبة غير موافقة ولا مجانسة لما عليه أو يلزم أن تكون عليه ذهنية المؤرخين. فم مثلا، فيما يخصني، لا يرون ولا يقتنعون بأن المنهج الذي أتحدث عنه وأستعمله إنما هو حصيلة بحوث عينية وتفاعل مع الأوضاع الثقافية القائمة في عالم العربي. بل يظنون أنه مبني على اختيارات ذاتية راجعة إلى ميول شخصيه فكلما صدمتهم فكرة لأذوا في الحين بالاحتفاء بالفكرة المضادة التي يسهل عليهم دائما رصدتها في تاريخ الفلسفة والافكار المديد. وفي هذا العمل تراهم يولون القضايا والأسئلة المطروحة إلى مجرد «مواضيع إنشائية» ويجدون، للأسف، عند أساتذتهم ما يشجع على هذا الاتجاه ويزكيه. وهكذا يتعلمون الكلام في أي شيء والحسم في كل شيء، معتقدين أن هذا هو ما يميز الفلسفة عما سواها ومتناسين أن مثل تلك الممارسات لم تكن ممكنة إلا في زمان الاغريق. وكم هي شاسعة الفروق بين هذا الزمان وبين ما نحن عليه في هذا الصر!

□ متفق معك حول استحسان تجنب السجال حول هذه المسألة في هذا المقام الضيق. ولكن لا أخفيك شعوري بالأسف وأنا أستمع إليك تتحدث عن الفلسفة كما هلت، لاسيما وأنها تتعرض في هذه الأيام لحمالات بيروقراطية يحشى أد تذهب شعب الفلسفة ضحيتها. .

■ ع.ع: لا داعي للأسف، منام أن موقفني كباحث من الفلاسفة شيء، وما تقوله الآن عن مصاعب تدريس الفلسفة شيء آخر.

الحقيقة أن الأزمة القائمة حالا لا تمس الفلسفة وحدها، بل تعم التعليم الجامعي ككل. هذا التعليم لذي أصبحت جميع الاطراف تشعر وتقول بأنه أضحي متجاوزا. ومما يوي هذا الشعور هو تراكم المشاكل وتضخم أعداد الطلبة وقلة المنافذ، الخ. ان ما يمثل خطرا على مستقبل الثقافة في بلادنا هو هذا التمايز الحاصل بين عاهد متخصصة في تكوين موظفين بأسلوب تقنوقراطي وبلغة أجنبية وبين كليات في العلوم الانسانية والعلوم البحت وهذا التمايز الذي يصل إلى حد لقطعية يلزم فسحه لفائدة اتجاه جديد يقضي بفتح معاهد داخل الجامعة نفسها وتابعة لها، مما يستلزم الاقدام على

اصلاح شامل جذري . . . أما التكوين الفلسفي ، إن كان من العبث انكار حاجتنا وحاجة كل مثقف إليه ، فمن الطبيعي أن يعاني ، في إطار الوضعية التعليمية القائمة ، مشاكل خاصة على مستوى المقررات والمنهجية والتنظيم ، شأنه في ذلك شأن جميع الاختصاصات . . . وأعتقد أنه للتغلب على هذه الصعوبات الداخلية ، لأبد من الابتداء بالتقليل من استقلال الشعب بعضها عن بعض لاحتلال التداخل بينها والتبادل . وبما أن الكلام هو عن شعبة الفلسفة ، فكم ستعلو قيمتها إن هي استفادت من كلية العلوم وحصل بينها وبين شعبة التاريخ وشعبة الآداب تداخل إيجابي منظم .

حسين مرّوة وطيب تيزيني

في الذات والفعل التاريخي

الحديث عن التراث العربي - الاسلامي في زماننا هذا متشعب ومعقد المداير والمستويات . ولعل السبب في ذلك أنه بحث في الشخصية القاعدية والتاريخ المتحول للبلاد العربية والاسلامية . ومن هنا تأتي صعوبة الاضطلاع به والخوض فيه . ولا تتأتى امكانية التغلب على هذه الصعوبة الا بتحقيق شروط المعرفة الموسوعية والتكوين المنهجي الرصين . ومن عجز عن هذا ، تحول الحديث التراثي لديه إلى هرج ولغو ليس غير . وبالفعل ، كم من متحدث في أيامنا عن قراءة التراث واعادة قراءته يكون ابعد المثقفين عن استيعابه والالمام به اوكم من كتابات تراثية تكشف في وضوح النهار عما يعتمورها من تلفيقية واهتزاز!

بعيدا عن هذا المناخ السطحي المرهق ، آثرنا رصد بعض التساؤلات المركزة لتوجيهها إلى المفكرين العربيين طيب تيزيني وحسين مروة (اغتيال في مطلع سنة 87 فكان واحداً من كبار شهداء الحرية في العالم العربي) . وهذان المفكران يتميان حقا إلى هذه القلة القليلة من المحللين السائرين في طريق اعادة النظر في التراث من موقع محاولة رفع التبعية والعجز عن الهوية العربية والدفع بها إلى الشفاء من التفكك والهجانة وإلى نيل أسباب الصحة بالقوة . .

□ ثقل التراث، في تصوري، قد حول الدارسين إلى قراء ومؤولين، قلة قليلة منهم لامعون وسوادهم الأعظم هم مجرد «متسكمين في مقابر الماضي». وإن صح هذا القول أو حتى إن لم يصح، فإن السؤال الثاقب الذي يظل قائما هو: إلى متى الانتقال إلى مناطق يحركها أساسا الابداع والتأسيس؟

■ طيب تيزيني: السؤال الأول صحيح في دعواه. حقا، معظم الدارسين للتراث العربي والعربي الاسلامي وجدوا، في نهاية المطاف، مساكنهم في الماضي، بيد أن هذا الانعطاف إلى الماضي كان وما يزال مشروعا على الصعيد الاجتماعي والايديولوجي. إن الاخفاق الذي ألم بالوضعية العربية منذ أواسط عصر النهضة العربية البورجوازية الحديثة وحتى الآن هو الذي يكمن وراء ذلك. ويكفي ان نشير إلى أن مرحلة ما بعد بيروت 1982 تمثل التعبير الاقصى حتى الآن لعملية الاخفاق تلك. وإذا كان الامر على هذا النحو، فإن أولئك الدارسين القراء المؤولين، لا ينطلقون من هامش المجتمع العربي الراهن وإنما من أعماقه، تلك الاعماق التي تقدم كل الشرعية الاجتماعية والايديولوجية لهم. وإذا كان هؤلاء قد وجدوا في الماضي مثنى لهم، فإنهم

بذلك، أي من موقع مناهجهم ورؤاهم، قد حولوا هذا الماضي إلى مقابر. ربما إن عودتهم إلى الماضي اتسمت بتوجه سلفي، لذلك فإن تلك المقابر هي من صنيعهم، أي من صنيع أوهامهم الايديولوجية السلفية. أما أن يكون «الماضي»، من حيث هو كذلك، مرتعا خصبا للمقابر، فهذا أمر يفتقد الصحة النظرية المعرفية والتاريخية. «الماضي» يتحول إلى مقابر فقط حين ينظر إليه من موقع منهج أحادي الجانب، منهج ميتافيزيقي. وكذا الأمر فيما يتصل بالوجه الميتافيزيقي الآخر من المسألة، أي النظر إلى الماضي على أنه حديقة غناء تعمر بكل ما يصح أن يكون حافظا على التقدم والنهوض. ان كلا الوجهين خاطئان ضاران وفاسدان، بالمعنى المنطقي. كلاهما ينطلق من سلفية مكابرة، ترغب في أن تعب من الماضي ما يقدم حلا ناجزا خاملا لمشكلاتها المعاصرة. ان صحة هذا الرأي تبقى قائمة حتى إذا عرفنا ان الوجه الاول يمثل عصرية عدمية رومانسية بتوجه سياسي تقدمي مزعوم كثيرا أو قليلا، وان الوجه الثاني يجسد سلفية دينية أو قومية بتوجه سياسي رجعي كثيرا أو قليلا.

وإذا ما أجبنا على السؤال الاول أو الشق الاول منه على نحو ما فعلت، فإن «الانتقال إلى مناطق يحركها أساسا الابداع والتأسيس»، كما ورد في الشق الثاني من السؤال، يغدو مرهونا بأن يبدى الدارس الباحث احترامه العميق للبنية الداخلية للتراث كائنا ما كانت، وبأن ينطلق منها بحثا وتقصيا من موقع منهج يجد مصداقيته عبر البحث نفسه، وليس خارجه. ان «الابداع» في البحث التراثي لا يمكن ان يكون نفيا للتراث. إنه، بمعنى من معانيه، اكتشاف اللاحق عبر السابق، واكتشاف خصوصية اللاحق في ضوء تقصي خصوصية السابق. وإذا ما أشرت إلى أن التراث هو التاريخ مستمرا حتى المرحلة الحاضرة، متلاحما بها، استبان لنا أن «ثقل التراث الذي حول الدارسين الى قراء ومؤولين» ماهو، في حقيقة الامر، الا ثقل الوضعية الاجتماعية والايديولوجية التي تملي على هؤلاء نمط التعامل مع التراث. وبتعبير آخر، إن مشكلة التراث والبحث فيه هي، في أحد أوجهها الكبرى، مشكلة تلك الوضعية التي لم يستطع أولئك الدارسون أن يرتفعوا عليها بالمعنى المنهجي النظري. وبصيغة أكثر تحديدا وتخصيصا، ان الابداع والتأسيس في البحث التراثي هنا عملية لا يمكن انجازها بعيدا عن الركائز التي أتيت عليها في جواب سابق، ركائز جدلية تراثية مبدعة.

■ حسين مروة: هذا التحويم المتكاثر المتكاثف، يوما فيوما، حول

التراث : قراءة ، وتأويلا ودراسة وتعاملا معه بأشكال شتى من التعامل . . . هذا التحويم يشكل ظاهرة حادة في مجرى الحياة الثقافية العربية المعاصرة . وقد بلغت هذه الظاهرة مستوى من الحضور الثقافي يستوجب النظر فيها من موقع جديد بنظرة جديدة ، أي من موقع البحث الجدي عن التفسير الصحيح لها ، معتمدا النظرة العلمية الموضوعية بعيدا عن الطرائق الديماغوجية .

إن سؤالك يضعني أمام فرصة مشكورة لمحاولة الانطلاق من هذا الموقع ، مع محاولة اعتماد هذه النظرة . . .

بدءا بالقسم الاول من السؤال اسمح لي ، أيها الصديق ، أن اختلف معك في تصور الظاهرة التراثية هذه . . . فإني لا أتصورها ظاهرة تراكمية من القراءات والتأويلات والدراسات للتراث ، لنكتفي بتصنيفها إلى قلة «لامعة» ، وكثرة «تتكسع في مقابر الماضي» . . . أي أنها ليست مسألة ارتباط بالتراث لذات التراث ، أو بالماضي لذات الماضي ، لتكون المفاضلة هنا مقتصرة على الفرق بين جولة حية في عالم الماضي الحي ، وجولة تسكعية في عالم الماضي - المومياء ، أو بتعبير مقارب للدقة : إن المسألة ليست ذهابا إلى الماضي واغترابا عن الحاضر .

جوهر المسألة أو الظاهرة - كما أتصورها - أنها شكل من الالتصاق أو التثبث بالحاضر ، عبر التواصل مع الماضي ، أو أنها ذهاب إلى الحاضر نفسه بطريق الماضي . . . أو بعبارة بسيطة : ان هذا التعامل مع التراث في عصرنا ، هو - في مداه الأخير - نوع من التعامل غير المباشر مع حاضرنا العربي .

إن مختلف القراءات والتأويلات والدراسات المتكاثرة والمتكاثفة حول التراث ، على اختلاف منطلقاتها واتجاهاتها ومذاهبها الفكرية والايديولوجية ، انما يرمي كل منها إلى تحديد مكانه في المعركة المحتدمة ، باستمرار ، في هذه المرحلة الزمنية ، خصوصا على صعيد الواقع الاجتماعي - السياسي العربي الحاضر . . .

حتى التيار السلفي المتطرف يدخل إلى صميم المعركة هذه ، مندفعاً برغبة جارفة في انتزاع موقع له بين صفوف المتعاركين الآن لاثبات خطاهم اولا ، ويجعل هذا الخطاب ذا فعل فاعل في صميم المعركة ثانيا . . .

إن قراءة التراث بهذا النحو من القراءة أو ذاك يعني - في جوهر المسألة - قراءة للحاضر الذي نعيشه . فإذا قرأه السلفيون المعاصرون مثلاً ، بطريقة

تفكيرهم السلفي، أي بإسقاط الماضي على الحاضر، وبرؤيتهم الماضي في سكونية ثابتة تجعله غير ذي قابلية للتغير والتحول، فإن ذلك يرجع إلى قراءة منهم للحاضر نفسه، وهم يفكرون هكذا في الحاضر، فينعكس ذلك تفكيراً في مفهوم الماضي... إنهم يتشبثون ببقاء الحاضر في سكونيته وثباته إلى الأبد، لأنهم يخشون حالات التغير والتحول، بقدر خشيتهم عواقب كل تغير وتحول... إنهم يخشون تطور الحاضر إلى حالة أو حالات يفقدون مكانهم فيها، أو يفقدون بها مبرر خطاباتهم.

مرجع المسألة إذن، هو الموقف من الحاضر، دون العكس، أي ليس الموقف من الماضي هو المرجع في معرفة الظاهرة التراثية..

والكلام نفسه يتكرر بشكل آخر، حين ننتقل إلى تيار آخر من التيارات الأيديولوجية العربية المعاصرة الداخلة في معركة التراث..

.. أما نحن، الذين نأخذ بمنهج المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، فإننا ننطلق في نظرية التراث من موقعين متداخلين ومتكاملين: موقع النظر التاريخي وموقع النظر المعرفي المفهومي.

من الموقع الأول ننظر إلى التراث مشروطاً بتاريخيته، أي ننظر إليه برؤية تصنعه في صورته الموضوعية كما تحققت تاريخياً، ضمن بيئتها التاريخية وزمنها التاريخي، أي ضمن الشروط والظروف المعينة نفسها التي ارتبط بها إنجاز الخطاب التراثي.

بهذا النوع من الرؤية التاريخية نتجنب إسقاط فكر التراث على زمن «بيئة» يقعان خارج الزمن والبيئة اللذين صدر عنهما التراث، أي أننا نتجنب إسقاط فكر الماضي على الحاضر... وفي الوقت نفسه، وللسبب نفسه، نتجنب أيضاً إسقاط فكر الحاضر على الماضي، كيلا يكون ذلك تجاوزاً لتاريخية كل من الماضي والحاضر..

وأيضاً بهذا النوع من الرؤية يصبح واضحاً أنه من غير الجائز أن نطلب من الخطاب التراثي أن يحمل فكراً لا يتناسب مع خصوصياته التاريخية، كأن نطلب منه، مثلاً، أن يتضمن أفكاراً معاصرة أو يقول معارف ومفاهيم هي

من نتاج عصرنا، أي هي نتاج تطور تاريخي تختلف ظروفه اختلافا نوعيا عن ظروف التطور السابقة التي أنتجت الخطاب التراثي ذاك نفسه.

إن لكل خطاب تراثي حدوده الزمنية والبيئية. لذا لا يصح أن ننظر إلى شيء من التراث إلا في ضوء هذه الحدود والشروط، فيجب أن تكون مقولة «النسبية» هي الحاكمة في قراءة كل خطاب تراثي وفي تأويله ودراسته، بمعنى أن نأخذ بالحسبان، لدى القراءة أو التأويل أو الدراسة التراثية، تلك العلاقة «النسبية» بين التراث وزمنه وبيئته التاريخيين، خشية أن نقع في شرك النظرة المطلقة والمجردة التي تعزل التراث عن «نسبيته»، أي عن خصوصيات تاريخه، وعن علاقاته بواقعه التاريخي...

من موقع النظر التاريخي هذا، نرفض أولا النظرة السكونية للتراث من حيث هي تلغي الحركة التاريخية وتلغي دور هذه الحركة في تفسير تغيرات المعرفة وتحولاتها النوعية التي لا تقف إلا لكي تستمر... ونرفض - ثانيا - نظرة المفاضلة المطلقة بين جزء من التراث وجزء آخر، أو أجزاء أخرى... نرفض هذه النظرة، لأنها لا تاريخية من حيث تلغي الخصوصيات التاريخية للخطاب التراثي ككل، وتجزيء التراث رغم وحدته التاريخية أي وحدة سياقه الكلي التكاملي... إن الاطلاق في المفاضلة هو المرفوض... فإن هناك نوعا من المفاضلة يمكن قبوله، حين يتعلق الامر بالطابع الشخصي الابداعي... لكن حين يتعلق الامر بالسياق التاريخي العام، فان الطابع التكاملي الشمولي يبقى هو طابع الخطاب التراثي الكلي الذي يرفض التجزئة، أي يرفض كل الطرائق الانتقائية.

- أما الموقع الآخر من الموقعين المتداخلين المتكاملين اللذين ننطلق منهما، في نظريتنا التراثية، وهو موقع النظر المعرفي - المفهومي، فنعني به الاداة المعرفية - المفهومية لرؤيتنا للتراث رؤية تاريخية على نحو ما أوضحنا منذ قليل... بمعنى أن لدينا الرؤية التاريخية هذه، ولدينا المفاهيم التي هي أدواتنا المعرفية لتحقيق هذه الرؤية.

واضح من ذلك - طبعاً - أن هناك «عملية» مركبة تتألف من العناصر التالية:

- الخطاب التراثي، بصورته الكائنة موضوعيا في إطارها الزمني والمكاني التاريخيين.

- النظر التاريخي في الخطاب التراثي ، أي النظر إليه مشروطا بتاريخيته .
- النظر المفهومي ، أي الاداة المعرفية التي نستخدمها في عملية النظر التاريخي .

ومن باب الايضاح نقول إن كلا من النظر التاريخي والنظر المفهومي ينتميان إلى مرجع فكري - منهجي واحد ، هو المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية . أي أن هذا المرجع يقدم لنا جملة من المفاهيم والمقولات نستخدمها في ممارسة القراءة العلمية لتراثنا القومي الفكري . ومن هذا الايضاح يظهر كيف نوجه الفكر العلمي المعاصر نحو رؤية تاريخية للتراث في سياقه التاريخي الموضوعي .

عند هذه النقطة يمكن أن تنتقل إلى القسم الثاني من السؤال وهو القسم الذي يسأل : متى الانتقال إلى مناطق يحركها ، أساسا ، الابداع والتأسيس ؟

في رأيي أن مرحلة الانتقال إلى هذه المناطق قد بدأت بالفعل . فقد بدأت معالجات التراث ، في السنوات الاخيرة ، تعتمد الادوات المعرفية - المفهومية ذات الطابع المنهجي العلمي في قراءة الخطاب التراثي وفي تأويله . . . لان هذا النوع من المعالجة خطأ خطوة جريئة نحو الدراسات التي تضع الخطاب التراثي تحت "مجهز المفاهيم العلمية المستمدة من الفكر المادي - الديالكتيكي والمادي التاريخي . . .

فهل يصح الادعاء بأن خطوة كهذه جديرة أن تدخلنا في واحدة من «مناطق يحركها - أساسا - الابداع والتأسيس» ؟ ولماذا لا يصح ؟

قد يقال إن الفكر المادي الديالكتيكي - التاريخي فكر مؤسس منذ أكثر من قرن مضى . فأي ابداع وأي تأسيس عندنا إذن ؟

لكن المسألة هنا ليست في إبداع هذا الفكر نفسه وفي تأسيسه نفسه . مسألتنا هنا في الاقدام اول مرة على الممارسة التطبيقية لهذا الفكر في حقل الدراسات التراثية العربية . . . هنا أول مرة تلقى فيها الاضواء المنهجية العلمية من هذا الفكر بخصوصه على تراثنا القومي الفكري - الحضاري . وهنا أول مرة نستخدم فيها هذه الاضواء بخصوصها في حقل تطبيقي كهذا الحقل .

إن المسألة من كلا جانبيها كانت تحتاج إلى خطوة «إبداع وتأسيس» .
فالعلمية هنا، بوجهيها، ليست بسيطة، ولذا لم تكن عادية . إنها تجربة
معقدة، وعسيرة وغير مسبوقة بنموذج أو مثال . والامر يختلف في بعض
المنهجيات الاخرى التي تمارس الآن قراءة التراث أو تأويله . فهذه تقوم على
ركام من النماذج، وهي كثيرا ما تكرر نفسها في كثير من ممارساتها التراثية
التقليدية، وهذه هي التي تحتاج ان يقال لها: متى الانتقال إلى مناطق يحركها
- أساسا - الابداع والتأسيس؟

وينبغي القول أن الابداع والتأسيس ليس لهما مرحلة معينة، ولا منطقة
محددة، بل كل المراحل وكل المناطق يجب أن يحركها الابداع والتأسيس، لا
ضمن حقل المناهج الفكرية وحدها، بل ضمن الحقول العملية كذلك . .
وأیضا، وخصوصا، يصبح الابداع والتأسيس أكثر ضرورة عند كل منتج
للفكر أو غير الفكر . فإن عملا فكريا لاي مفكر أو كاتب لا إبداع ولا تأسيس
فيه، هو عمل لا شأن له، أو هو لا يصح أن يقال إنه عمل، أساسا . ثم أريد
أن أقول هنا أنه ليس لنا الحق أن ندعي الابداع والتأسيس لأعمالنا التراثية ذات
المنهجية المادية الديالكتيكية - التاريخية، ثم ننام على نعمة هذا الادعاء دون
محاولة أن يكون لنا في كل عمل جديد إبداع جديد وتأسيس جديد، بل أقول
يجب أن تكون أعمالنا التراثية الاولية هذه ابداعا وتأسيسا لفكر عربي جديد،
في حقل هذه المنهجية ذاتها، لكن من غير أن ينحصر في الاعمال التراثية، بل
ينبغي أن يتسع نطاق هذا الفكر لكل القضايا والمشكلات ذات الصلة بحياتنا
القومية وحياتنا الانسانية . أي أن تكون علاقتنا بالفكر المادي الديالكتيكي -
التاريخي علاقة ابداع وتأسيس لهذا الفكر في لغتنا العربية وثقافتنا العربية، لا
علاقة نقل ومحاكاة . أي ينبغي أن يكون لنا فكرنا المادي الابداعي المطبق على
قضايانا العربية والإنسانية تطبيقا ابداعيا . . .

□ بعض الباحثين في المغرب يقولون بخصوصية وتميز الحديث
الفلسفي في الغرب الاسلامي من حيث أنه ظل وفيما لشرط العقلانية
الاغريقية، فكان الوريث الشرعي للتراث الارسطي بعدما أصيبت
الفلسفة العربية في المشرق بوعكة صحية على يد ابن سينا صاحب
منطق المشرقين والكتابات الصوفية . وان الجابري، مثلا، يذهب إلى
حد القول بوجود قطيعة معرفية بين الفلسفة في المغرب الاسلامي

والفلسفة في المشرق... فما هو تقييمك لهذا الموقف؟

ط. تيزيني: إن الموقف المشار إليه يفصح عن نفسه بمثابته موقفا لا تاريخيا ولا تراثيا، يخرق شروط البحث في السياق التاريخي والتراثي للحدث الفكري عامة والفلسفي على نحو مخصص. وهو، بذلك، عاجز عن أن يدرك البعدين الفلسفي والأيديولوجي للفكر العربي الوسيط في المشرق والمغرب. وإضافة الى هذا، يفقد ذلك الموقف القدرة على اكتشاف الخصوصية النسبية - ضمن العمومية الجامعة - لهذا الفكر في وجهيه المشرقي والمغربي. فهو إذن تعميمي تعسفي، وبالتالي ميتافيزيقي. فليس هنالك من قطيعة معرفية بين المشرق والمغرب، إنما هنالك خصوصية نسبية لكل من هذين على الصعيد الفلسفي وسواء، وضمن هذه الخصوصية يجري الحديث على العقلانية أو المثالية أو التجريبية، الخ.، من حيث هي سياق (عملية) وليس معطى ناجزا. إن القول بالقطيعة التي يظن وجودها هنا، ما هو إلا وهم أيديولوجي وقصور معرفي. ذلك لأن «عقلانية» المغاربة تمثل الوريث الشرعي العميق لـ«عقلانية» المشاركة بممثليها البارزين أمثال النظام وأبي بكر الرازي والجاحظ، وكذلك ابن سينا، مأخوذا في بائه الكلي وفي سياقه التاريخي.

إن رأي الأستاذ الجابري الذي طرحه في مؤتمر الغزو الثقافي في تونس وأعلن فيه أن الفكر العربي فكر بياني، لا يخرج أساسا، عن الموقف المعلن في صيغة السؤال هنا. فهنا وهناك نواجه نهجا لاتاريخيا، تعميما يطيح بالخاص لصالح عام ضحل الأفاق والأبعاد فقيرها، وذلك باسم نمذجة قاصرة عن تغطية عناصر بنيتها.

ح. مروة: إني أوافق على القول بخصوصية وتميز للحدث الفلسفي في المغرب الاسلامي، لكن لا للسبب نفسه الذي يقول به هذا البعض من الباحثين في المغرب... فإن هذه الخصوصية وهذا التمييز مرجعهما سبب آخر في رأيي سأرجىء قوله الآن، لأننا نقاش السبب الوارد في السؤال جزءا جزءا، أو بندا بندا.

- أناقش أولا، القول بأن المغرب «الاسلامي» ظل وفيا لشروط العقلانية الاغريقية.

- وأناقش، ثانيا، القول بأن المغرب الاسلامي كان الوريث الشرعي للتراث الأرسطي.

- وأناقش، ثالثاً، القول بأن «الفلسفة العربية أصيبت بوعكة على يد ابن سينا «منطق المشرقين» .

أما أن المغرب الاسلامي «ظل وفياً لشروط العقلانية الاغريقية» فذلك مما لا يصح الأخذ به دون تدقيق في مضمونه . . . والتدقيق هنا يتناول جانبين من المسألة:

أولهما: السؤال عن القصد العلمي من «الوفاء لشروط العقلانية الاغريقية»: هل القصد أن الحديث الفلسفي في المغرب الاسلامي ظل محتفظاً بالعقلانية الاغريقية في صفاتها التاريخية كما كانت في زمنها التاريخي؟

وثانيهما، هل صحيح أن «العقلانية» هي السمة الأصلية الصافية للفلسفة الاغريقية، كل الفلسفة الاغريقية، بكيفية مطلقة وعامة؟

في الكلام عن السؤال الأول نقول إنه لا يمكن الاحتفاظ بالعقلانية الاغريقية في صورتها الصافية عدة قرون بعد زمنها التاريخي . . . وليس لأية فلسفة بشرية أن تحتفظ بصفاتها التاريخية على مدى زمن طويل كهذا الزمن الذي انقضى بين عصر الفلسفة الاغريقية وعصر الفلسفة العربية في المغرب الاسلامي . . . فإن حركة التاريخ لا تسمح بذلك مادامت هذه الحركة لا بد - بالضرورة - أن تضع كل فلسفة وكل فكر في مواقع التغير والتحول، عبر الاتصال والتلاقح اللذين هما قانونان كونيان شاملان لا يستثنى من الخضوع لحكمهما كائن ولا فكر ولا شأن من شؤون الكون والحياة. من هنا يصبح غير مقبول من مفكر معاصر أن يقول بوفاء الحديث الفلسفي في المغرب الاسلامي «لشروط العقلانية الاغريقية»، لأن مثل هذا القول يتجاهل قوانين التغير والتحول ويتجاهل فعل هذه القوانين في الفكر والفلسفة، أو أنه يحكم على «العقلانية الاغريقية» بالجمود والتحجر، الى حد أنها بقيت محتفظة بشروطها التاريخية نفسها عشرة قرون .

وفي الكلام على السؤال الثاني، كون «العقلانية الاغريقية» سمة أصيلة وصافية، وشاملة للفلسفة الاغريقية، كل الفلسفة الاغريقية، هنا يبدو لي أن في المسألة تعميماً لا يصح الأخذ به، لا منطقياً ولا واقعياً. ذلك بأنه ليس مجهولاً كون الفلسفة الاغريقية مرت في مراحل عدة، وكون أولى مراحلها كانت أسطورية الطابع، ثم كون هذه الفلسفة احتوت العديد من التيارات

المختلفة، بل المتناقضة.. فقد احتوت التيارات المادية بمختلف أشكالها القديمة، الى جانب التيارات المثالية على اختلاف نزعاتها.. وكذلك احتوت شكلا من العقلانية وشكلا آخر من اللاعقلانية.. فكيف يصح إذن أن نطبعها نحن، في هذا العصر، بطابع واحد كلي يخفي تناقضاتها، وصراعاتها، ويتجاهل اختلاف سماتها باختلاف مراحلها، ثم باختلاف تياراتها وشخصياتها؟

أما الكلام على «الوريث الشرعي للتراث الأرسطي» فإن هذه المسألة تحتاج أيضا الى تدقيق النظر فيها.. فما القصد بـ«الورثة» أولا، وما القصد بـ«شرعية الورثة» ثانيا؟

في مجال الكلام على الورثة الفكرية، ينبغي أن نرجع الى قوانين حركة الفكر البشري في انتقاله، عبر المراحل التاريخية، من جيل بشري الى جيل، أو من مجتمع معين الى مجتمع معين آخر.. إن قوانين حركة الفكر هذه هي المرجع في تحديد مفهوم الورثة الفكرية، ومفهوم شرعية هذه الورثة، أي أنها هي المرجع في تميز من يستحق أن يكون الوريث الشرعي لفكر ما، أو لحضارة ما، ومن لا يستحق.. وعند الرجوع لهذه القوانين نجدها تشترط في تحقيق الورثة الشرعية، أي شرعية هذه الورثة: أولا، استيعاب اللاحق للسابق وتمثله. ثانيا، نقده أي التعامل معه كشيء يتغير ويتحول ويتجدد، لا كشيء ثابت ساكن، ومقدس.. ثالثا، أن ينحصر السابق في اللاحق على نحو يكون حاصل الانصهار هو الجديد وحده.. أما القديم فإن منه ما يدخل في جسد الجديد، فيقبله، ويصبح جزءا من نسيجه الكياني، ومنه ما يدخل هذا الجسد فيرفضه، وبذلك يخرج من دورة الحياة الفكرية التاريخية ليصبح من بقايا الماضي المتحفية..

بناء على هذا المفهوم الاشتراطي للورثة الشرعية الفكرية، يمكن القول ان الفكر العربي (والفلسفة العربية الاسلامية) كبنية فكرية كلية هي نفسها الوريث الشرعي للتراث الاغريقي بعامة وللتراث الأرسطي بخاصة.. فهذه البنية الفكرية التي جاءت الى الفكر البشري، خلال القرون الوسطى، بمضمونات جديدة، أي بحياة جديدة (الحياة العربية - الاسلامية) لها قضاياها الجديدة، ولها مشكلاتها الجديدة، ولها - إذن - خصائصها التاريخية المتميزة.. لقد تأسست هذه البنية ذاتها على هذا الجديد كله، وعلى ما وجده

هذا الجديد أمامه من تراث المعرفة البشرية الآتي من مختلف المراحل التاريخية للمعرفة، ومن تلتف المناطق الحضارية المنتجة للمعرفة.

الحياة الفكرية العربية - الإسلامية، والفلسفة العربية - الإسلامية خصوصا، تأسست ونهضت على ركنين: على المضمون القائم في حياة العرب الجديدة وعلى الدابة المعرفية لهذا المضمون الكلي الذي يشكل فكرا كلاميا ثم فكرا فلسفيا، أنواعا ثقافية أخرى. كان التراث الاغريقي، بعمومه، هو الأكثر تأثيرا في هذا التشكيل لأنه كان لا يزال الأكثر تأثيرا في التشكيلات المعرفية لعدد من المجتمعات الحضارية حينذاك، ولأنه كانت لاتزال له ينابيع في بلاد ما بين النهرين وفارس وبعض سواحل الأبيض المتوسط الشرقية. . .

حاصل تل ذلك أن الفلسفة العربية - الإسلامية، كتراث قومي، هي بمجملها الوريث الشرعي للتراث الاغريقي، وللتراث الأرسطي بخاصة، فلا يصح - إذن- وضع الأفراد والشخصيات الفكرية العربية - الإسلامية في موقع التجزيء لهذه العقلانية بذاك التراث.

هذا أولا، وثانيا فإن العقلانية الأرسطية قد خضعت هي أيضا لأحكام القوانين التي نشترط مفهوم الوراثة الفكرية. . . بمعنى أنها (أي العقلانية الأرسطية) مورثة لكل الفكر العربي - الإسلامي لا لفكر ابن سينا أو ابن رشد بخصوصهما، ثم بمعنى توفر شروط هذه الوراثة كاملة في علاقة الفكر الفلسفي العربي - الإسلامي بالفلسفة الاغريقية، وفلسفة أرسطو خصوصا. . . قد توفرت في هذه العلاقة شروط الاستيعاب والتمثل، أولا، والنقد ثانيا، ثم انصهار التراث الاغريقي بالفكر الفلسفي العربي - الإسلامي انصهارا تميز فيما يقبله هذا الفكر من ذلك التراث مما يرفضه.

بعد كل ما تقدم يمكن القول ان الاصرار على اختصاص «الحديث الفلسفي في المرب الإسلامي» بكونه «ظل وفيا لشروط العقلانية الاغريقية» وكونه «الوريث الشرعي للتراث الأرسطي» هو إصرار يؤدي بالعودة الى نتيجة لا نرتضيها لهذا «الحديث الفلسفي»، لأنها ستدفعه بالعودة عشرة قرون الى الماضي، أي الى عصر «العقلانية الاغريقية» و«التراث الأرسطي»، ليجيء الى القرن الخامس الهجري حاملا شروط هذا التراث وشروط تلك «العقلانية»، كما كانت في ذك العصر ذاته، قافزا بها فوق كل تلك المتغيرات والتحولات

والإضافات المتراكمة التي داخلت الفكر الفلسفي الاغريقي طوال القرون السابقة تلك . هذه النتيجة لا نرتضيها للفكر الفلسفي في المغرب الاسلامي ، لأنه فكر تاريخي ، أي نتاج إبداع عظيم لكل تاريخ الفكر البشري منذ الاغريق حتى العرب الاسلاميين الوسيطين . . وهو هذا الوريث الشرعي للتراث الأرسطي ، أي الوريث له بكل متغيراته وتحولاته وما انضاف إليه وأصبح جزءا في نسيج بنيته التاريخية . . ثم هو ، بهذا المعنى ذاته ، مشارك «للحديث الفلسفي» في المشرق الاسلامي ، في الوفاء للعقلانية الاغريقية وللتراث الأرسطي . . إنه بهذا المعنى منتج بالفعل للعقلانية الاغريقية وللتراث الأرسطي بشروطهما التاريخية ، أي بما اكتسباه ، خلال التاريخ الطويل ، من حياة متجددة أكثر من مرة . (مثلا ، تحددت حياتها في المدرسة الاسكندرانية ، وفي المدرسة الحرائية وأخيرا في مدرسة الفكر العربي - الاسلامي) .

أعني بذلك كله أن المسألة ، في موضوعنا ، ليست في نصوص الفكر الاغريقي ذاتها كنصوص صافية ، بل في مقارنة هذه النصوص ، أي كيفية معالجتها . طبعاً هذا ما يعنيه أيضا أولئك الباحثون في المغرب حين يقولون بالوفاء لشروط العقلانية الاغريقية ، بمعنى الوفاء لهذه العقلانية بطريقة التفكير فيها . لذلك يتوجه كلامنا كله في هذه المناقشة الى هذا المعنى من «الوفاء» . ولذلك أيضا نقول - أخيراً - إن طريقة التفكير في تراث أرسطو تختلف ضرورة من جيل بشري سابق الى جيل لاحق ، أو من مرحلة تاريخية سابقة ، في مراحل تطور المعرفة البشرية ، الى مرحلة لاحقة . فكم يكون الاختلاف في طريقة التفكير بهذا التراث كبيراً وعميقاً إذا كانت المراحل التاريخية متعددة بين عصر التراث الأرسطي وعصر الفكر العربي الاسلامي ؟

ومن المفهوم بالطبع أن مصدر الاختلاف هنا هو اكتناز المعرفة وتطورها الى الأرقى فالأرقى ، حتى دخلت مرحلة جديدة في التاريخ . من هنا نرى ابن رشد يفكر في تراث أرسطو بطريقة أكثر تطوراً ، أي أقرب الى النزعة العقلانية . .

على أن مفهوم العقلانية نفسه يخضع أيضاً الى قانون التغيير والتحول . . فلا بد أن نلاحظ أن عقلانية ابن رشد ليست عقلانية أرسطو ولا عقلانية المعتزلة ، ولا عقلانية ابن سينا ، وكذلك مفهوم العقلانية يختلف في عصرنا ، عميقاً وجذرياً ، عن المفهوم الرشدي ، أي في عصر ابن رشد . .

نتقل، من هنا، الى مناقشة القول الوارد في السؤال بأن «الفلسفة العربية في المشرق أصيبت بوعكة صحية على يد ابن سينا/ منطق المشرقيين والكتابات الصوفية» .

في رأيي إن هذا القول يذهب مذهب المبالغة في نقد الفلسفة العربية المشرقية وفي نقد ابن سينا خصوصا .

يبدو من ذكر منطق المشرقيين في سياق هذا النقد كما جاء في نص السؤال، أن «الوعكة الصحية»، المقصودة هنا، هي ما يراه بعض الباحثين العرب المحدثين، وبعض المستشرقين، من أن ابن سينا نزع في كتابه منطق المشرقيين منزعا تصوفيا إشراقيا .

إذا كان ذلك، حقا، هو مصدر «الوعكة الصحية» فإني أناقش هذا الأمر من وجهين: أولهما، وجه النظر الى التصوف الاسلامي «كوعكة صحية» . وثانيهما، وجه النظر الى «منطق المشرقيين كتعبير عن منزع التصوف والاشراقية عند ابن سينا.

من حيث الوجه الأول، أقول ان النظر الى التصوف الاسلامي كظاهرة غير صحية «أصيب» بها الفكر الفلسفي العربي - الاسلامي هو نظر تجريدي مغرق في تجريديته، لا يأخذ بالحسبان حقيقة العلاقة التاريخية بين أشكال تطور الوعي الاجتماعي في مرحلة ظهور هذا التصوف، أي أواسط القرن الثالث الهجري، وبين أشكال تطور الوعي الفكري والايديولوجي ضمن إطار دولة الخلافة، كدولة ثيوقراطية .

إن العودة الى هذه العلاقة تكشف لفكرنا الحاضر أن التصوف لم يظهر، كوعكة صحية، في جسد «الفلسفة العربية في المشرق»، بل ظهر كتعبير عن تطور تلك العلاقة ذاتها، وأنه أيضا لم يظهر كنقيض للمعرفة العقلانية، بل ظهر كجزء من الحركة الفلسفية بمفهومها المعرفي النظري .

طبعا كلامنا هذا يختص بالتصوف الاسلامي بوجهه النظري لا بوجهه السلوكي - الطقوسي . وحين نقول التصوف النظري، يتبادر الى ذهننا - تواءم ذلك الشكل المعرفي النظري الذي يتعامل مع المقولات والمفاهيم، كما تفعل الفلسفة العقلانية، وإن اختلف الأمر بينهما في مدلولات المفاهيم والمقولات التجريدية المستخدمة كأدوات معرفية، توصلنا الى وضع صيغة أو أكثر من

صيغة ايديولوجية تصلح أن تكون تعبيراً عن المعارضة لفكر الدولة الشيوعية المسيطرة سيطرة سياسية واجتماعية وايديولوجية .

أريد أن أقول ان بروز ظاهرة التصوف النظري ، في تلك المرحلة بخاصة ، لم يكن سوى أحد أشكال الضرورة التاريخية لتكوين أدوات معرفية ذات مدلول ايديولوجي يتضمن تقريب الانسان من الله ، أو خرق جدار الفصل المطلق بين الله والانسان . هذا الفصل الذي تتخذ منه دولة الخلافة الشيوعية حصناً ايديولوجياً لها يحميها من كل طموحات التغيير في سيطرتها الوحداية ، باسم الارادة الالهية .

إذا صح اعتماد هذا التفسير التاريخي لظهور التصوف الاسلامي النظري في مرحلة معينة ، فهل يصح إذن أن يعد عارضاً مرضياً أصيبت به الفلسفة العربية في المشرق؟

أما من حيث الوجه الآخر ، أي من حيث النظر الى منطق المشرقيين كتعبير عن منزع صوفي أو إشراقي عند ابن سينا ، فإن المسألة هنا تثير قضية آثارها حديثاً بعض الباحثين العرب والمستشرقين ، هي أن ابن سينا في كتابه الأخير الاشارات عدل عن نهجه المشائي المتمثل في كتابه الكبير الشفاء وملخصه النجاة ، واتجه نحو حكمة الاشراق الصوفية . . وقد اعتمد بعض هؤلاء الباحثين ، سنداً لهذا الادعاء ، ما جاء في مقدمة كتابه منطق المشرقيين من كلام يعلن فيه ابن سينا خلافه مع المشائيين ، مع إعلانه الاعتراف «بفضل أفضل سلفهم» (يعني أرسطو) . ويعلن أيضاً في السياق نفسه قوله : « . . وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا - أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا - وأما العامة من مزاولي هذا الشأن ، فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنطيعهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه . . »

إذن لدينا ثلاثة أمور تصلح سنداً لبعض الباحثين الذين يقولون بانحراف ابن سينا عن نهج «العقلانية الاغريقية» أو عن «التراث الأرسطي» :

1 - كتاب الاشارات ؛ 2 - إعلان الاختلاف مع المشائيين ؛ 3 - القول إنه كتب الشفاء للعامة من أهل الفلسفة ، وكتب منطق المشرقيين لنفسه ومن يقومون مقام نفسه .

ولنتناقش كل واحد من هذه الأمور الثلاثة على حدة :

- أما كتاب الاشارات فقد قرأته قراءة خاصة في ضوء تلك الملاحظة الآتية من بعض الباحثين أولئك ، فلم أستطع أن أجد فيه اختلافا جوهريا عن نهج ابن سينا في الشفاء وغيره مما كتبه قبل الاشارات ، إلا أن هناك اختلافا شكليا يتصل إما بطريقة التأليف من حيث ترتيب موادها ، وإما في أسلوب عرضه للأفكار مستخدما الرمز والتركيز والتكثيف . .

- وأما إعلانه الاختلاف مع المشائين ، فليس في هذا الاعلان أي دليل على انتقاله من نهج العقلانية الى نهج نقيض لها . . بل ليس في إعلانه الاختلاف ذاك موقف جديد من أرسطو: أو من عقلانيته ، أو من تراثه . إن لابن سينا مواقف كثيرة في الشفاء نفسه وفي ملخصه النجاة ، يخالف فيها أرسطو . نذكر مثلاً على ذلك : اختلافه مع أرسطو في حل مشكلة معرفة الاوليات (البديهيات - أو ما يسميه أرسطو بالمقدمات الأولى للبرهان) . . فقد حاول أرسطو حل هذه المشكلة بأنه يمكن إدراك هذه الاوليات بالعقل الذي هو عنده قوة تمييز للانسان يدرك بها المبادئ الأولية مباشرة دون برهان ، تقابلها قوة تمييز للحيوان هي قوة الحس .

إن الحل الأرسطي هذا لا يحل المشكلة لأنه لا يكتشف من أين تأتينا معرفة الاوليات ، في حين أن عقلانية ابن سينا أمكنها مقارنة سر هذه المعرفة . فهو (ابن سينا) يرى أن هذه الاوليات ترجع - أساسا - «الى بساط من المعاني تحدث عند الانسان ، بمعرفة الحس والخيال أو غيرهما ، ثم تألفها القوة المفكرة في الانسان الى درجة توجب على الذهن تصديقها ابتداء دون التنبه الى علة ذلك ، ومن غير أن يشعر أن هذا مما استفيد في الحال ، بل يظن الانسان أنه دائماً كان عالماً به» (النجاة ، ط . القاهرة 1938 ، ص 64 - 65) .

ورغم أننا هنا لسنا في مجال بحثي ، نرى ضرورة التعرف على موقع آخر من مواقع الاختلاف الفكري بين ابن سينا وأرسطو . نجد هذا الموقع عند معالجة كل منهما نظرية الصورة والمادة ، فإن ابن سينا يعالجها انطلاقاً من العالم الخارجي المادي ، إذ كان معنياً باكتشاف مصدر حركة التغير والتحول في هذا العالم المادي ، وقوانين هذه الحركة ، فانتهى به ذلك الى البحث عن أصل العالم . وهنا اتخذ من نظرية أرسطو «الصورة والمادة» أداة مفهومية لبحثه عن

أصل العالم . لكنه لم يأخذ مفهومي الصورة والمادة بصفائهما الأرسطي ، بل أخذ بهما مفهومين متغيرين متحولين بعد احتكاكهما بفكر أفلوطين أولا ثم بفكر المجتمع العربي - الاسلامي الجديد ، ثم بالممارسات السينوية نفسها في حقل العلوم الطبيعية وفي حقول الحياة الاجتماعية والسياسية لعصره . .

مواقع الاختلاف بين ابن سينا وأرسطو كثيرة في كل كتب ابن سينا ، سواء منها ما كتبه في الشفاء والنجاة ، أم في أحوال النفس ، أم في الاشارات ، أم غيرها . إذن ، فإن الاعلان عن الاختلاف مع المشائية في مقدمة منطق المشرقيين ليس هو - في الحقيقة - إعلانا عن الاختلاف مع أرسطو ذاته ، بل كان هو شكلا من النقد الموجه مباشرة للمتفلسفة من المشائين المعاصرين لابن سينا ، أي كان ذلك نقدا للادعاء المتزاحمين حول المشائية تقليدا واجترارا دون إبداع . . .

وأخيرا ، أرى من الواضح بمكان أن ابن سينا لم يخرج على نهج العقلانية . ولكن عقلانيته اتخذت شكلها التاريخي المرتبط بالموقع التاريخي لابن سينا ، فهي إذن لابد أن تختلف كثيرا عن العقلانية الاغريقية ، ولا بد إذن أيضا أن تحميء عقلانية ابن رشد ، بعد ابن سينا والغزالي ، مختلفة جدا عن كل أشكالها التاريخية السابقة على ابن رشد ، أي إني أريد أن أقول مرة أخرى إن ابن رشد وغيره من فلاسفة المغرب الاسلامي كانوا أوفياء ، لكن لا «لشروط العقلانية الاغريقية» ، بل لشروط العقلانية العربية - الاسلامية التي تحمل في شرايينها إرث كل المعرفة البشرية السابقة لعصرهم ، إضافة الى معرفة عصرهم نفسها .

- وأما قول ابن سينا إنه كتب الشفاء للعامة من أهل الفلسفة وكتب منطق المشرقيين لنفسه أو من يقومون مقام نفسه ، فهو قول له مرجع نصي كنا قرأناه سابقا . فهل يقول لنا هذا المرجع إن ابن سينا تنكر لما أعطاه في الشفاء؟ هل قال نقدا لفكره السابق في الشفاء بل قال العكس : إنه يفخر على أولئك العامة من مزاولي الفلسفة المعاصرين له بأنه أعطاهم في الشفاء فوق حاجتهم وهذا الكلام ينص صراحة على أن عطاء الشفاء كان مستحقا صفة العطاء ، أي أنه صحيح . . أما منطق المشرقيين فإذا فيه من فكر يخالف عطاء الشفاء؟ لم يكن منطق المشرقيين سوى صيغة سينوية جديدة لمنطق أرسطو بشروطه التاريخية الآتية من عصر ابن سينا ، عصر المعرفة البشرية المتراكمة جدا والمتحولة عمقا . .

لعل الكلام المستفيض الذي قلته حتى الآن، بصدد الاجابة عن سؤالك الثاني، يصح النظر اليه كأساس لمناقشة موضوعة الدكتور محمد عابد الجابري المعروفة، أعني موضوعة «القطيعة المعرفية» بين الفلسفة في المغرب الاسلامي والفلسفة في لمشرق الاسلامي .

إن عبارة «القطيعة المعرفية» تعوزها الدقة العلمية، لأن العملية التاريخية لتطور المعرفة لا يمكن أن تحدث خلالها قطيعة بالمعنى الدقيق للكلمة . فإن تاريخ المعرفة البشرية إما يتكون من حلقات، أو مراحل متواصلة تذهب في خط بياني يصعد حيناً، ويهبط حيناً، وفقاً لشروط عقلانية، غير اعتباطية ولا غيبية . ومن خصائص هذا الخط البياني لمسيرة المعرفة أنه لا ينقطع مهما علا صعوداً، ومهما انحدر هبوطاً . لكن يمكن أن تحدث تقطعات خلال هذا الخط . غير أن حركة التقطعات هذه هي نفسها حركة استمرارية المسيرة بمعنى جدلي . .

إذا كان من غير الممكن، إذن، أن تحدث القطيعة المعرفية في مسيرة تاريخ المعرفة البشرية، لنطاقها الكلي أو الكوني، فإنه من الأولى أن لا يكون ذلك ممكناً في نطاقها الجزئي أو القومي، لأن عوامل الاتصال والاستمرارية وشروطها متوفرة في نطاقها القومي بكيفية أوكد وأوضح وأكثر، دون شك . . .

وفي حالتنا العربية - الاسلامية القروسطية تبدو المسألة أكثر وضوحاً، لأن هناك سياقاً معرفياً واحداً، ولأن وحدة هذا السياق تشترطها وحدة المرجع، وهو الاسلام . . أعني الاسلام / الفكر، والثقافة، واللغة، والحياة . . . إن وحدة السياق ووحدة المرجع هاتين، تشملمان كل الظواهرات الفكرية والثقافية للمجتمع العربي - الاسلامي . ومنها الفلسفة طبعاً؛ بل قد يصح القول ان الفلسفة هي أجدر تلك الظواهرات أن تكون مشمولة بوحدة السياق ووحدة المرجع الاسلامي، لأن الفلسفة العربية - الاسلامية، بالأخص، متكونة من خلاصة الاشكالية التي أحدثتها، على الصعيد الفكري والثقافي، جملة التحولات الأفقية وعميقة المكونة لهذا المجتمع الجديد الذي صار اسمه المجتمع العربي - الاسلامي . . وهو المجتمع الممتدة حركة مفاعيله، بصيغة مشتركة، على كل المدى المترامي ضمن خارطة ثلاث قارات العالم حينذاك . .

لكن الصيغة المشتركة لحركة مفاعيل هذا المجتمع لا تعني وحدة

الخطاب الفلسفي ، أي تمائل الأفكار الفلسفية على جميع الامتدادات الجغرافية - التاريخية للمجتمع العربي - الاسلامي ، بل العكس هو الذي يحدث . فقد وسعت هذه الصيغة المشتركة عدیدا من أشكال التنوع وأشكال الاختلاف حتى التناقض .

فهل هذا التنوع ، - أو هذا الاختلاف والتناقض ، هو ما يعنيه الجابري بعبارة «القطيعة المعرفية»؟ إذا كان ذلك هو ما تعنيه العبارة في مصطلحه ، فإن المناقشة إذن تنحصر في المصطلح وحده . . ونحن نعرف في الجابري دقة الفكر ودقة العبارة . لذلك نستبعد هذا المصطلح لهذا المعنى ، لأنه استخدام غير دقيق .

وبعد ، فنرجع الآن الى النقطة الأولى من الاجابة عن سؤالك الثاني ، لأقول :

- نعم ، صحيح أن هناك خصوصية وتميزا للحديث الفلسفي في المغرب الاسلامي ، لكن ، لا للسبب نفسه الذي ناقشناه من مختلف جهاته حتى الآن ، بل لسبب آخر ، فما هو؟

- إن حاصل مناقشتنا الطويلة السابقة . يتضمن الجواب عن هذا السؤال . فإن الخصوصية والتميز هذين ، مصدرهما هو القانون نفسه الذي به يتحدد مصدر الخصوصية والتميز للحديث الفلسفي في المشرق الاسلامي أيضا ، أعني القانون الكوني الموضوعي الذي يحكم على العام باستحالة تحقيقه إلا بتحقيق الخاص ، أي ضمن الشروط والظروف التاريخية التي يتحقق بها هذا الخاص أو ذاك ، أما العام المقصود هنا فهو الفكر الفلسفي العربي - الاسلامي بدلالته الكلية ، وأما الخاص الذي به يتحقق هذا العام نفسه ، فهو أكثر من خاص واحد . . هناك الفكر الفلسفي لعصر الكندي ، ثم الفكر الفلسفي لعصر الفارابي ، فالفكر الفلسفي لعصر أبي بكر الرازي فابن سينا . . غير أن كل هذه الخواص تندرج تحت كلي هو خاص من جهة ، وهو عام من جهة أخرى ، أعني به الفكر الفلسفي العربي - الاسلامي في المشرق . فهذا عام من حيث كونه مشمولاً بذلك الكلي الأعم للفكر الفلسفي العربي - الاسلامي هذا . ويقابل هذا الخاص - العام خاص - عام آخر ، وهو الفكر الفلسفي العربي - الاسلامي في المغرب . فهذا له خصوصيته وتميزه من حيث يتحقق به الفكر العام تحققا مشروطا بتاريخيته الخاصة ، المتصلة بزمان معين وبيئة معينة

وبمرحلة معرفية معينة، إنها المرحلة الآتية بعد نقد الغزالي للفلاسفة الاسلاميين في ضوء ما حدث خلال عصر الغزالي من تراكمات وتحولات معرفية .

وعلى شاكلة الفكر الفلسفي في المشرق الاسلامي ، نرى تحقيقات متنوعة للفكر الفلسفي في المغرب الاسلامي ، بقدر تنوع الشخصيات الفلسفية المغربية ، وتنوع الشروط التاريخية التي تحدد الوجهة الفكرية لكل من هذه الشخصيات . .

إذن، صحيح أن هناك خصوصية وتميزا للحديث الفلسفي في المغرب لكن دون قطيعة معرفية . .

□ فلسفة عربية معاصرة؟ كيف لها أن تقوم؟ 1/ هل استمرارا للفلسفة العربية الكلاسيكية (وما هي شروط إمكان هذا الاستمرار) ،
2/ أو ضدها، 3/ أو خارجا عنها وفي حل منها؟

■ ط . تيزيني : الفلسفة ، بما هي كذلك ، ليست ذات شخصية قومية أو جغرافية ، وإن ظل نشوؤها وتبلورها مرهونا بطرف قومي أو جغرافي ، إضافة الى ظروف أخرى . بصيغة جديدة ، الفلسفة تفصح عن دلالات قومية وجغرافية ، وكذلك - بطبيعة الحال - طبقية وعالمية . ومن هنا ، يغدو واضحا أن الفلسفة تنطوي على استقلالية نسبية إزاء الوضعية الطبقية والقومية . إن هذا نفهمه على أساس أن علاقة جدلية (غير ميكانيكية) تقوم بين الفلسفة والواقع الشخص . ومن ثم يصح أن نقول إن فلسفة ما هي فلسفة طبقة ما أو أمة ما فقط باعتبار الدلالة الطبقية أو القومية التي تمتلكها وتوحي بها . ولعل هذا يتضح خصوصا من خلال الوظيفة الايديولوجية التي تحقّقها الفلسفة .

الفلسفة بما هي كذلك تبحث في ثلاث مسائل ، مسألة الوجود ، ومسألة المعرفة ، ومسألة الفعل عبر العلاقة بين الموضوع والذات . أما اتضاح هذه المسائل الثلاث فلا يمثل وضعية «ناجزة» بقدر ما يبرز بمثابته سياقاً تاريخياً . وإذا كان لنا أن نتحدث عن «فلسفة عربية» ، فإننا نفعل ذلك من الموقع الذي أتينا عليه أعلاه . وهذا يصح على الفلسفة العربية الوسيطة ، كما يصح على ما يمكن أن يندرج في إطار فلسفة عربية معاصرة .

نحن إذا أكدنا على السياقية التاريخية للفلسفة ، فإننا نفهم من ذلك أن

استحداث فلسفة عربية معاصرة لا يمكن أن ينجز خارجها أو بالتكرار لها. بيد أننا إذا انطلقنا من أن الفلسفة العربية الوسيطة وجدت مداها التاريخي والتراثي في الوضعية الفلسفية الأوربية الناهضة في العصور الحديثة، أدركنا أن استمرارها عنى - ضمن ما عناه - استلهاها تراثيا أو تبني عناصر منها تبني تاريخيا من قبل تلك الوضعية. لقد تم هذا الأمر من موقع ضرورات الوضعية الأوربية الحديثة (البورجوازية الناهضة). كما أن الكشف عن إمكانات ومقومات استمرار معاصر لها في المرحلة العربية المعاصرة لا بد وأن يأخذ بعين الاعتبار أمرين اثنين أساسيين: الأول منها يتمثل بالشخصية الاجتماعية والطبقية والقومية لهذه المرحلة، كما تتحدد بنيتها القائمة وبآفاقها المستقبلية، وكذلك بجذورها التاريخية والتراثية. أما الأمر الثاني فيكمن في استقصاء الامتداد التاريخي والتراثي للفلسفة العربية الوسيطة في أوروبا، وإقامة جسور بينها وبين مقتضيات الثقافية والفكرية العامة للمرحلة العربية الراهنة في آفاقها المستقبلية الناهضة.

لا ينهض أمر الفكر الفلسفي إذن، والحال كذلك، على اتخاذ موقف بسيط ساذج من الفلسفة العربية الوسيطة، بقدر ما يقوم على اكتشاف الأبعاد الكبرى للعلاقة الجدلية بين الداخل (وهو هنا المرحلة العربية الراهنة) والخارج (وهو هنا بمعنى ما الماضي العربي والوضعية العالمية في ماضيها وحاضرها). إن جوهر المسألة يكمن هنا في اكتشاف شخصية «الداخل» ومقتضياته الاجتماعية الثقافية، وفي تحديد ما يمكن أخذه من الآخرين على سبيل الاستلهام التراثي والتبني التاريخي.

■ ح. مروة: أولا، لعلك توافقني أن لا بد لنا من فلسفة عربية معاصرة، لأنه لا بد لنا من تحديد موقف نظري حيال عالمنا المعاصر: تفسيرا وتغيرا، ولأن تحديد الموقف النظري يحتاج - بالضرورة - إلى مجموعة من المفاهيم يعتمدها كأساس لبناء نظام فكري متناسق ومتكامل يمنهج تفكيرنا، ويسير رؤيتنا للعالم وتحليلنا لظواهره ووصولنا إلى جوهر هذه الظواهر. . . وليس غير الفلسفة يحقق لنا كل هذه المهمات. . .

أما السؤال: هل تكون فلسفتنا المعاصرة استمرارا للفلسفة العربية الكلاسيكية، أم ضدها، أم خارجها، فإن الإجابة عنه لا تخلو من تعقيد. . . فمن اليسير أن نقول مثلا: إن الفلسفة المعاصرة الضرورية لنا ليست استمرارا

للفلسفة العربية الكلاسيكية، ولا ضدها، ولا خارجا عنها. لكن هذا القول، رغم كونه صحيحا في رأيي، لا يصح إطلاقه هكذا ببساطة. فإن الاستمرارية هنا مسألة لا يمكن النظر إليها والحكم فيها نفيا أو إثباتا، إلا في ضوء نظرة دياكتيكية علمية، كيما يكون الحكم دقيقا ومصيبا.

هناك مفهومان للاستمرارية:

- مفهوم يعني، في موضوعنا، امتداد الفلسفة العربية الكلاسيكية في الفلسفة العربية المعاصرة، امتدادا عينيا بحيث تبقى تلك في هذه نفسها، بموضوعاتها ومحاورها، بقضاياها ومشكلاتها، دون تغيير، ودون خروج من الزمن الذي كانت فيه الفلسفة الكلاسيكية فلسفة زمنها.

- ومفهوم آخر يعني الاستمرارية التاريخية، بمعنى النمو والتطور الصاعد، كنتاج لتحولات معرفية نوعية تتوالى بتوالي المراحل التاريخية، بحيث يمكن القول ان الفلسفة العربية المعاصرة هي غير الفلسفة العربية الكلاسيكية، ويمكن القول في الوقت نفسه: إن تلك هي هذه بمعنى من المعاني. فهي غيرها من حيث الاختلاف الجذري بين مضمونيهما. وهي نفسها من حيث ارتباط الفرع بالأصل، كارتباط أغصان الشجرة بجذورها. وبهذا المعنى الأخير يصح القول ان الفلسفة المعاصرة ليست ضد الفلسفة الكلاسيكية. ويصح القول بأنها ضدها بالمعنى الأول. فالمسألة إذن نسبية، وليست مطلقة، والمسألة أيضا دياكتيكية وليست ميتافيزيقية.

وبكل المعاني لن تكون الفلسفة العربية المعاصرة المطلوبة خارجة على الفلسفة العربية الكلاسيكية، لأن الاختلاف الجذري بين مضمونيهما ليس قائما على وحدة الموضوع وحدها. ولو أنه كان بينهما وحدة موضوع، لكان اختلاف مضمونيهما يعني خروج الثانية عن الأولى بالضرورة. وليس من شك أن الفلسفة العربية المعاصرة، إذا وجدت، وكانت معاصرة بالفعل، لا بد أن يكون موضوعها مختلفا جذريا عن موضوع الفلسفة العربية الكلاسيكية، أي لا بد أن يكون موضوعها معاصرا، أي أن تعالج قضايا عصرها نفسه، ومشكلاته الفكرية والمعرفية والاجتماعية والانسانية الداخلة في صلب الاهتمامات الجدية للناس الأحياء في هذا العصر. وحين تكون هذه القضايا

والمشكلات ذاتها هي موضوع معالجات فلسفتنا المنشودة الآن بالفعل ، فقد اختلف إذن موضوعها عن موضوع الفلسفة العربية الكلاسيكية قطعاً . .

لكن الاختلاف بين فلسفة معاصرة وفلسفة كلاسيكية لا يقتصر على الاختلاف في الموضوع وفي المضمون ، بل لابد أن يكون بينهما أيضاً اختلاف في طريقة تصور العالم ، وفي المنطلقات الفكرية والايديولوجية ، ثم اختلاف كذلك بالأدوات المعرفية والمفهومية التي بها يؤدي تصور العالم ، وبها يكون تحليل قضايا العالم الراهن وظواهراته وواقعاته ومشكلاته القائمة والمحتملة . .

إن مواقع الاختلاف هذه تحصل كلها من اختلاف المستويات المعرفية عبر المراحل التاريخية المختلفة ، وهي كذلك من حيث التراكم الكمي والتحويلات النوعية للمعرفة بين مرحلة ومرحلة أو بين حقبة تاريخية وأخرى . .

لكن ، مع كل هذا الاختلاف تبقى هناك وحدة جامعة تنظم كل تلك المستويات المختلفة ، وهي وحدة ينباع والجذور ، التي ترجع إليها وحدة البنية العامة للثقافة العربية ، تضاف إليها الوحدة الأعم ، أعني بها وحدة الثقافة البشرية أساساً . . .

ذلك مجمل الصورة التي أرى أن تكون عليها أية فلسفة عربية معاصرة من حيث علاقتها بالفلسفة العربية الكلاسيكية .

* * *

أسئلة إضافية أجاب عنها طيب تيزيني .

□ إذا قبلنا بوجود علاقات التداخل والتفاعل بين التراث والعمل السياسي ، فليس استغراباً أن نتساءل عن مقدار مسؤولية التراث أو على الأقل عن فائدته أمام معضلات «التخلف» والتبعية في محيطنا العربي . . .

■ ط . تيزيني : لا يمكن الاقرار بأن هنالك قدراً من مسؤولية التراث بذاته أمام ما يحدث في الوضعية العربية الحديثة والمعاصرة . المسؤولية تلك تقع على عاتق القوى الاجتماعية العربية التي تصدت ، عبر أقنيتها الثقافية

والإيديولوجية، لقضية التراث العربي منها وتطبيقا. وهذا يعني، ضمنا وصراحة، أننا إذ نتحدث عن إشكالية تراثية عربية، فإننا نعني بذلك إشكالية من يتصدى لتلك القضية بوجهيها المنهجي والتطبيقي. وبمزيد من التدقيق نقول: إن من يتحمل مسؤولية التبعية و«التخلف» في المحيط العربي هو تلك الوضعية المشخصة الراهنة. وبسبب من أن هذه الأخيرة ذات سياق تاريخي وتراثي، فإن التراث يتحمل قسطا من تلك المسؤولية، ولكن بمثابته وجهها من أوجه تلك الوضعية، أي بصفته عنصرا من عناصر بنيتها. فهو إذ يفعل فيها سلبا أو إيجابا، فإنه يقوم بذلك عبر أفنية الوضعية هذه.

ضمن ذلك الفهم للمسألة، تغدو السلفية والعصوية والتلفيقية والتحيدية والمركزية الشرقية عناصر في عملية كبح وإحباط الوضعية المعنية. ولا نستثني من ذلك «اليسار العربي» في ما يمكن أن نبينه من مواقف له تلتقي مع تلك النزعات أو مع بعضها.

□ «إن انتصر العدو فسيهدد الأموات كذلك» كما سجل بحق ولتر بنيمين. والعدو في تاريخ العرب المعاصر لا زال ينتصر، فكيف نسمي عجزنا في مواجهته؟ هل هو في وسائل الردع العسكري؟ هل هو ضعف في قدرات التحليل والتحسب؟ أم هو سوء انتهاء إلى طبيعة العصر وإلى منطق البقاء والقوة؟ أم ماذا؟

ط. ت: حقا إن العدو حين ينتصر، فإنه يهدد الأموات أيضا. إنه يهدد تاريخنا وتراثنا، حيث يعمل حثيثا على تفتيت السياق التاريخي والتراثي لمرحلتنا الحديثة والمعاصرة. وقد تم ذلك عبر المركزية الأوروبية خصوصا وعبر الاسهام في تفسير النزعات السلفية والعصوية والتلفيقية والتحيدية. أما كيف نسمي عجزنا في مواجهته، فإننا نجد في سبيل ذلك مجموع العناصر الواردة في السؤال. ولكن أمرا هاما وخطيرا لم يرد في السؤال، ذلك هو التواطؤ التاريخي الذي عقدت أواصره بين الأمبريالية الصاعدة والاقطاع العربي وما حام حوله من مظاهر النهضة البورجوازية العربية منذ أوائل هذا القرن العشرين. إن إشكالية العجز تكمن في حيثيات ذلك التواطؤ الذي ما يزال ممتدا حتى الآن في تأثيراته المدمرة، رغم ما حدث من تحولات بنوية على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي العربي. ومن الطريف المذهل أن

يكون بعض المثقفين في المغرب، كما في المشرق فهموا هذا التواطؤ بمثابته بديلا عن «التحليل الطبقي الشخص». إن نظرة تبسيطة من هذا النوع تدعي أنها هي وحدها التي تفهم الأمر على النحو العتيد. فليس من مصادفات الموقف أن تزدهر نظريات بورجوازية أمبريالية في العالم العربي من نمط نظرية «العالم الثالث»، و«البنوية الوظيفية». وإذا كان التواطؤ التاريخي المذكور لا يزال مؤثرا في الوضعية العربية، فإن تبعثر القوى العربية الناهضة يمثل حجر الزاوية في استمرارية هذا التأثير. والأمر هنا لا يتصل بتبعثر سياسي بالدرجة الأولى فحسب، وإنما له صلات عميقة بتبعثر تلك القوى أجتاعيا واقتصاديا وثقافيا. وبصيغة أخرى نقول إن وحدة القوى العربية الناهضة لانزال تمثل مشروع عمل، ذلك لأنها - إذا استأنسنا بتعبير لماركس - لم تنتقل بعد من وضعية قوى بذاتها الى قوى لذاتها.

أما اختراق ذلك الموقف فلا بد أن يمر بجملته من الألفية، منها قناة الرؤية المنهجية الواضحة والمنضبطة لواقع الحال الشخص.

□ بعد الصدمات الأخيرة في بيروت وبعد الانسحاب الفلسطيني منها، كيف يمكن معاودة التفكير في القضية الفلسطينية؟ وإن كان التفكير لازال ممكنا، فما هو قول المفهوم فيها وما هي توقعات الديالكتيك، إن كان هنالك حقا ديالكتيك في التاريخ؟

■ ط. ت: تلك الصدمات هي، في حقيقة الأمر، أكثر من ذلك. إنها مرحلة جديدة من التاريخ العربي. ومن ثم، فهي تنطوي على مقومات ما نطلق عليه «مرحلة ما بعد بيروت 1982». أما الخصيصة الكبرى لهذه الأخيرة فتكمن في أن الوضعية العربية أصبحت تتحدد بالصيغة الواقعية والمنطقية التالية: إما الوطن في حدوده الأولى، وإما الوطن في سقوطه الكلي. وهذا ما وضعنا أمام سياق تاريخي جديد من شأنه أن يدعونا الى التصدي للبنى الأساسية المهيمنة كليا أو جزئيا في حياة المجتمع العربي السياسية التنظيمية والثقافية والفلسفية، ولكن من خلال القيام بعملية نقد عميقة وشمولية لها. إن التفكير مازال ممكنا بعدما حدث. لكن إذا أريد له أن يكون فاعلا ناهضا، فإنه لا بد وأن يتقصى الوضعية العربية بأدوات بحث جديدة نافذة وعبر أطر سياسية ديموقراطية.

وإذا كان لنا أن نقول كلمة في آفاق العمل الفلسطيني، فلا بد وأن نشير

الى ضرورة تحريره من التحالف الثلاثي الذي يحمل وزر ما حدث ويحدث ، والذي تمثل أطرافه بأنظمة عربية معينة ، وبقوى فلسطينية قيادية وغير قيادية ، وبالصهيونية والأمبريالية . إن إسقاط هذا التحالف يعني التمكين لنشوء عمل فلسطيني متحالف مع الشعوب العربية في أساس الأمر . ولعل الديالكتيك ، بما هو ديالكتيك ، يمدنا ببعض التوقعات المستقبلية التي تشير الى أن إنجاز عملية الاسقاط تلك ليس أمرا سهلا ، ومن ثم فهو لا يمثل مهمة مطروحة على بساط البحث .

إن العمل السياسي وإن تميز عن العمل الثقافي ، فإنه ذو بعد ثقافي . وهذا يعني أن الأول لا بد إذا أريد له أن يكون ناجحا حقا أن ينطلق من جدلية العلاقة بين الواقع والقصد ، أي من أن العمل عموما ، والسياسي بصورة خاصة ، هو إدراك الممكن وإنجازه بأدوات فاعلة رشيدة وقادرة على تحقيق الأقصى ضمن رؤية الأدنى .

ندیم البیطار

الایڊیولوجیا وقضایا الوحدة

حتى ولو لم يكن نديم البيطار غنيا عن التعريف لما سمع تفوق حجم هذه المقابلة بإضافة ما يشبه الفذلكة أو التقديم. وقد فضلنا عوضا عن هذا منادمة البيطار - وهو حقا نديم طيب العشرة - بأسئلة مكثفة تتضمن إشارات الى أهم محاور فكره ومذهبه، هذه المحاور التي تصدرها قضايا «الايديولوجية الانقلابية» كما ستعرف على معالمها البارزة، وقضايا القومية والوحدة في الوطن العربي. فغزارة إنتاج البيطار في هذه القضايا (وهي غزارة مقرونة بالجدية) قد حولته الى محاور ضروري ولا نقول الى سلطة، مادام أنه يقبل بمراجعة أدواته ومفاهيمه على ضوء ما يجبل به التاريخ من «انقلابات» وتغيرات وما يقدمه الفكر الرصين من انتقادات واعتراضات، ولعل في انكباب البيطار على الأسئلة في هذا اللقاء وفي عنايته بها الخير دليل!

□ سعيك في كتابك الضخم الأيديولوجية الانقلابية هو استخراج القوانين المتحكمة في ظاهرة الثورات الاجتماعية في تاريخ العالم. وهذا المشروع الذي تريده علما عمليا يتعرض لانتقادات، منها مثلا أنه يخلط بين الحقيقة في العلوم الدقيقة وبين الحقيقة في العلوم الانسانية، ويتخذ بالتالي اتجاها أو منطلقا وضعيا. فلو كان هناك تجانس بين الحقيقتين لما كانت هناك فروق بين تلك العلوم جميعا، ولكانت شروط التوقع والتنبؤ في علم الانسان والتاريخ متوفرة كما هي متوفرة في علوم الطبيعة. أما وأن تلك الفروق قائمة فعلا بحيث أن ما يعتمل في مجال التاريخ الانساني، خلافا للتاريخ الطبيعي، هو الخصوصيات واللاعادة، فكيف لنا، والحالة هذه، أن نطمح الى صياغة قوانين من دون أن نسقط في اختزالات مفكرة أو في صورة لا تقول شيئا عن العالم؟

■ نديم البيطار: هنا يجب أن أقف أكثر مما يجب نسبيا في الاجابة على هذا السؤال لأن هذا النقد يتكرر في بعض أشكال التعليق على كتاباتي.

النزعة الوضعية التي تطابق بين القوانين الاجتماعية والقوانين الطبيعة تعني عقلا ذرائعيا يتناقض مع إنسانية الانسان كما كان يتجاوز فيه الانسان

ذاته وواقعه، مع القول بأية غائية ثورية تدعو الانسان الى هذا. من هذه الزاوية يمكن القول ان مفكرين كبارا، ابتداء من سان سيمون وكونت، وانتهاء الى آخرين من أمثال فرويد، دركهايم أو فابري كانوا على خطأ لأنهم أهملوا العقل النقدي، فكانوا يعبرون عن فكر يسوي بين العقل وبين العقل الذرائعي، عقل التكيف مع النظام القائم (أي النظام الرأسمالي). إنهم تجاهلوا البعد الثاني في العقل، أي البعد النقدي الذي يبرز من عقلنة الوعي وينشغل بالقيم والمقاصد، هذا الذي لا يعمل على الكشف عن مقاصد الحياة أو التاريخ في مرحلة تاريخية معينة يتحول إلى ذريعة، إلى وسيلة في خدمة مقاصد موجودة، في تبرير مباشر أو غير مباشر، ضمنى أو صريح لنظام قائم.

دون مثال، دون غائية يتجاوز فيها العقل وضعه، يتحول هذا العقل الى عقلانية ذرائعية، الى عقلانية دون عقل. المقاصد لا توفر في هذا العقل أي معنى، وبالتالي لا تقدم أي أساس للتأمل فيما يحدث، التفكير حوله، أو نقده جذريا. «كيف» نصنع شيئا معينا وليس «لماذا» نصنعه، تصبح القياس الأساسي للعقل، للتقييم. الحرية، كقدرة على تغيير الوقائع القائمة وجعلها أكثر قربا من المثل المعيارية، لا تجد مكانا لها في المشروع الوضعي الذي يرى أن مقاصد الحياة الانسانية، وكذلك الحرية الفردية نفسها هي أمور معطاة في المجتمع. لهذا يمكن القول ان إنتاجي يعمل، من هذه الزاوية، مع عقلانية عصر التنوير وليس العقلانية الوضعية التي رفضتها، إننا نجد في صدارة هذا الانتاج أنثروبولوجيا فلسفية راديكالية تحاول أن «تغلب» على الثنائيات التي كانت تواجه الانسان عبر تاريخه، الثنائية بين «ما هو كائن» وبين «ما يجب أن يكون»، بين الوصفي والارشادي أو المعياري، بين الضرورة والحرية، بين المثال والممارسة، بين العقل النقدي والعقل الذرائعي، بين الوقائع والقيم، الخ.، وذلك عن طريق «المشروع الثوري». إنها أنثروبولوجيا ترى، بكلمة أخرى، أن الحل الذي يمكن أن يتوفر للانسان - هذا إن كان هناك من حل ممكن - هو العملية الثورية ذاتها التي تترتب على مشروع كهذا، وتوحي له بإمكان حل كهذا، ولكن دون قدرة على تحقيقه في مجتمع معين (كما ترى الماركسية مثلا). لهذا ذكرت في كتاب الايديولوجية الانقلابية بأن التاريخ يتشكل من دورات ايديولوجية لا يمكن أن تنتهي.

النزعة الوضعية تتجاهل هذه الثنائيات التي تحرك وضعنا الانساني

والتاريخي، وتجعل من الصعب لانسان أو مجتمع يتأثر بها أن يواجه ما تطرحه هذه الثنائيات من قضايا كبيرة. إنها ثنائيات لا تشير الى تمييزات مصطنعة تقول بها الفلسفة أو هذه الأنثروبولوجيا، بل هي تتسرب الى حياتنا، الى وضعنا الانساني والتاريخي وتعجن حركته. لهذا فإن أحد أشكال المشروع الايديولوجي الثوري مقدور على الانسان. إن مفهوم العمل النقدي الذي أشرنا إليه ليس مفهوما وصفا بل هو مفهوم معياري حول النشاط الانساني الأمثل لأنه يفترض أن هذا النشاط يحقق في الممارسة أحسن استعدادات الانسان الكامنة فيه كإمكانية. هذه الامكانيات والاستعدادات المثلى هي ما يمكن تحديده بالقصدية الانسانية. الغائية الثورية هي أكثر أشكال هذه القصدية تكاملا. إن عظمتنا أو خاصيتنا الانسانية هي في إسهامنا في بناء مشاريع وعوالم عابرة، معرضة للخطأ وناقصة، وليس في طاعتنا أو خضوعنا لوقائع أو حقائق ثابتة، كاملة ومطلقة تعلو علينا. عوالم الحيوانات والنبات والحشرات فقط تخضع لعلاقات من هذا النوع.

بالاضافة الى هذه الأنثروبولوجيا الفلسفية التي تفصلني عن النزعة الوضعية، هناك أيضا اختلاف في الفلسفة الاجتماعية. فالمدرسة الوضعية تقول انه مع تقدم المعرفة العلمية في دراسة الطبيعة والاجتماع (في العلوم الطبيعية والاجتماعية) فإن نطاق اللاعقلانية يضيق ويزول دور التصورات والمفاهيم الميتافيزيقية من التاريخ وحركته، ولهذا فهي تدعو الى زوالها وتتوقع هذا الزوال.

إنني ألتقي مع النزعة الوضعية في هذا المبدأ الذي تخلص إليه، والذي يؤكد بأن المعرفة العلمية تتناقض مع تلك هذه التصورات والمفاهيم، وتعني تحرير الفكر والعقل منها، وأدعو مثلها الى دراسة المجتمع والتاريخ والى تحديد السلوك الاجتماعي السياسي في ضوء الأولى وليس الثانية والى تحرير السلوك من هذه الأخيرة. ولكن هذه المعرفة العلمية نفسها تدل في قناعاتي أن الانسان الحديث كان يستبدل تصورات ميتافيزيقية معينة أو سابقة، كانت قد استنزفت طاقتها، بتصورات أخرى جديدة.

العلوم الطبيعية ابتدأت بالتقدم عندما نفت القوى والمقاصد والمفاهيم الميتافيزيقية من دنياها واتجهت بدلا من ذلك الى الكشف عن العلاقات

الضرورة أو القوانين التي تربط بين الظواهر التي تدرسها. هذا ينطبق أيضا على العلوم الاجتماعية التي تعني كذلك الكشف عن علاقات انتظامية أو قوانين موضوعية بين الأحداث والتحويلات والظواهر التي تدرسها. إنها لا ترجع - أو لا يفترض بها الرجوع - الى شيء خارج ما يحدث يكون مسؤولا عن حدوثها، بل تفسرها في ضوء هذه العلاقات أو القوانين التي تكشف عنها. ولكن العلوم الاجتماعية لا تستطيع تحقيق هذا بنفس الدرجة التي يمكن أن تتحقق في العلوم الطبيعية، لأن المفاهيم «المتافيزيقية» لاتزال تمارس دورا مهما فيها، إما لأنها تحتاج إليها في بعض الحالات، وإما لأنها كانت عاجزة عن التحرر منها في حالات أخرى. كل النظريات الاجتماعية التي تريد أن تكون علمية هي نظريات أمبريقية في كونها تحاول دراسة عالم نعترف به كعالم موضوعي خارج إرادتنا، يحدد سلوكنا في شكل ما. المعرفة العلمية تتشكل من نظريات تخضع لمناهج دقيقة من الاختبار التجريبي (الامبير) أو الرجوع الى الواقع الملموس، هذه المعرفة تتقدم لأن نظريات جديدة توفر درجة أعلى من المطابقة مع الواقع من نظريات أخرى تهمل لأن مطابقتها كانت أقل أو غير صحيحة، هذا على الرغم من أن هذه النظريات الجديدة الأكثر تطابقا مع الواقع قد تجد ما يعثر ويؤخر أو يجمد اعتمادها وهيمتها في مشاعر ومصالح ومواقف ايديولوجية تعترض طريقها. هذه النظريات قد تختلف في مقاربتها لهذا الواقع الأمبريقي، في تحديد لها في المناهج التي تستخدمها في دراسته، في المنطلقات التي تنطلق منها، في المقاصد التي تحركها، في الدرجة الموضوعية أو العلمية التي تحققها، الخ. ، ولكنها كلها أمبريقية لأنها توجه نحو عالم نعتبره كعالم خارجي، مستقل نسبيا على الأقل في موضوعية خاصة وحقيقي في نتائجه علينا.

المعرفة العلمية ظهرت وتطورت عن طريق الملاحظة الموضوعية التحليلية وتفسير الوقائع الملاحظة على أساس العلاقات أو القوانين الضرورية التي تربط بينها، ولكن هذه المعرفة لاتزال، في العلوم الاجتماعية، متأخرة جدا عما هي عليه في العلوم الطبيعية. هذه حالة يجب العمل على التغلب عليها الى أبعد حد ممكن، ولكن ليس من الممكن، كما يبدو، تحقيق هذا كما نجد في العلوم أو القوانين الطبيعية. هذا النقص واضح في المفاهيم الاخلاقية واليتافيزيقية التي لاتزال ترافق أو توجه الفكر الاجتماعي السياسي.

كتاب الايديولوجية الانقلابية يدل بوضوح أن الحركات الثورية الكبرى التي صنعت المجتمع الحديث كانت تحتلق تصورات ميتافيزيقية جديدة تنطلق منها رغم تمردھا على التصورات السابقة، وعلى نمط التفكير الميتافيزيقي . الفرق بينها وبين هذه الأخيرة كان، من هذه الزاوية، وكما أشرنا سابقا، الرجوع الى التاريخ، المجتمع، أو الطبيعة الانسانية في صياغة الحقائق النهائية التي تنطلق منها وتجد فيها أرضيتها المطلقة. هذا لا يعني طبعاً أن المعرفة العلمية لم تتقدم على حساب التصورات الميتافيزيقية. على العكس، إنها حررت العقل منها في العلوم الطبيعية، ودفعت بعيداً هذا التحرر في دراسة المجتمع والتاريخ والانسان، ولكنها لم تستطع تحقيق ذلك في الحياة الاجتماعية - السياسية - الايديولوجية. فهذه القواعد لن تزول، وهذه الحياة لن تتحرر منها، وذلك لأسباب عديدة لا مجال هنا للتعرض لها. هنا أكتفي فقط بالإشارة الى انثائيات المذكورة سابقاً والتي ينطوي عليها الوضع الانساني والاجتماعي التاريخي، تناقضات وتطلعات تترتب عليها، وتدفع الى هذه القواعد كمحاولة الى تجاوزها في حل لها. كتاب الايديولوجية الانقلابية يدل على أهمية هذه القواعد الميتافيزيقية والأخلاقية للأيديولوجيات العلمية نفسها، وعلى أن زوال أو سقوط هذه القواعد يعني سقوط الأيديولوجية كقوة فاعلة في التاريخ.

النزعة الوضعية تعلن، مثلاً، نهاية الأيديولوجية في المجتمع الحديث لأن أكثرية المشاكل والقضايا التي يواجهها هي مشاكل وقضايا تقنية وإدارية، أي بعيدة عن الحلول الايديولوجية والسياسية. إنني أرى، على العكس، وفي ضوء كتاب الأيديولوجية الانقلابية أن أهم قضية يواجهها الانسان الحضاري الحديث هي الحاجة الى هذه الحلول، الحاجة الى بناء «ميتافيزيقي» جديد، الى صياغة جديدة تعطي أجوبة جديدة، مثلاً، حول القضايا التالية: من هو الانسان؟ ما هو التاريخ؟ ما القصد من الانسان والتاريخ؟ ما القصد من الحياة وما هو معناها؟ الخ. هذه هي سؤالات الوضع الانساني الكبرى التي كانت ولا تزال تشغل الانسان عبر تاريخه. هذه سؤالات لا تستطيع المعرفة الوضعية أو العلمية الموضوعية حلها، وهي إن استطاعت حلها، فإن الانسان كثيراً ما يرفض قبول «الحل».

النزعة الوضعية لا تنكر فقط دور التصورات الميتافيزيقية والأخلاقية وتتوقع زوالها، بل تنكر أيضاً دور النظرية والعامل السياسي، وهذا ما أرفضه

تماما. إنها تحول الواقع الى شيء يمكن قياسه وتستثني أو ترفض الجوانب النوعية فيه، وهذا شيء غير ممكن في هذا الشكل الذي ترغب فيه تلك النزعة، فهناك أبعاد نوعية لا يمكن قياسها وهي مهمة وأساسية.

النزعة الوضعية لم تكن تهتم كثيرا بالدور الذي يمكن أن يقوم به العمل السياسي والدولة، وقد رأت الاستقرار الاجتماعي كشيء يترتب على التقنية، العلم، التخصص في العمل، وظهور أخلاقية ملائمة للمجتمع الصناعي. إنها قللت من أهمية الدولة والعامل السياسي هذا وإن لم نقل ازدهارها حتى عندما أكدت، كما نجد عند سان سيمون، على أهمية معالجة أوضاع طبقة العمل والتدخل لمصلحتها.

النزعة الوضعية كانت تؤكد، ابتداء من سان سيمون، على معنى القيم الأخلاقية كضوابط خارجية ضرورية تكبح وتقيد رغبات الانسان. إنها كانت تهمل، بكلمة أخرى، ما أؤكد به باستمرار في كتاباتي المختلفة - وخصوصا كتاب الايديولوجية الانقلابية، وكتاب من الحقيقة الانسانية الى الحقيقة الانقلابية - وهو أنها تمارس، عندما تكون جديدة وجزءا من تصور ايديولوجي ثوري، دورا تحريريا ضروريا للانسان، يكشف عن طاقاته وطاقات المجتمع، يحفزها على الخلق والابداع ويدفع بها الى مستوى تاريخي جديد.

النزعة الوضعية تتكلم عن النظام، وهو كلام يعبر عن ميل الى ضبط وتثبيت الأشياء من الخارج، هذا إن لم نقل من فوق، وتكريس البنية الاجتماعية القائمة، بدلا من التوكيد على التحول، وهو ما أصنعه في كتاباتي المختلفة. والنزعة الوضعية كانت تميل، في الواقع، الى اعتبار القيم الأخلاقية التي لا تقوم بذلك كقيم غير أخلاقية.

هناك أيضا، بالاضافة الى الاختلافات السابقة التي تفصلني عن النزعة الوضعية، اختلاف منهجي أساسي آخر يفصلني عنها. فالمنهج الديالكتيكي (الجدلي) الذي استخدمه وأرجع إليه يتناقض هو الآخر معها، وهذا واضح ضمنا على الأقل فيما سبق.

الفرضية الأساسية في هذا المنهج - كما استخدمه - هي أن كل شيء يعاني التغير والحركة، وهو دائما في عملية تحول الى نقيضه، وأن تفاعل الانسان مع وسطه الاجتماعي التاريخي أو أي واقع يعني ظهور أشياء جديدة، وأن هذه

الجلدة هي بالضبط ما يميز الانسان عن الحيوان . التاريخ حركة دياكتيكية ، وكل واقع متحول ينطوي على بذور تدميره ، وعلى إمكانات واقع آخر يحل محله ، القوى التاريخية والأفكار التي تعبر عن حركة الواقع تصبح مع الوقت أكثر وضوحا وتتدخل في تناقض متزايد مع القوى والأفكار التي تعبر عن الواقع أو النظام القائم لأن التحولات الجديدة التي يكشف عنها الواقع نفسه تفرض هذه القوى والأفكار في حركة تجاوزه لذاته . هذا التناقض يجد حلا له عندما تحل الأفكار والقوى الجديدة محل سابقتها وتقيم واقعا جديدا يعبر عنها . هذا المنهج يركز ، على نقيض المنهج الوضعي ، على التناقضات ، والتوترات والصراعات في إدراك حركة التاريخ والواقع ، على التناقض بين الواقع والإمكان ، بين ما هو موجود وبين ما يجب أن يوجد أو يمكن أن يوجد . هذا ، بكلمة مختصرة ، ما أعنيه بالمنهج الديالكتيكي الذي أرجع إليه في كتاباتي .

الطبقات الحاكمة والأنظمة القائمة والمدارس الفكرية التي تساندها أو تعمل معها تتجنب هذا المنهج . وأما القوى التاريخية الجديدة والاتجاهات الثورية فليس لها ، على العكس ، من مرجع آخر سوى الديالكتيك .

هذا المنهج يميز بوضوح بين الأمبريقية (والقوانين الاجتماعية) التي أرجع إليها والتي يمكن القول أنها أمبريقية دياكتيكية ، وبين الأمبريقية التي ترجع إليها الوضعية وهي أمبريقية يمكن القول أنها ميكانيكية ، وتقرن بالعلوم الطبيعية كالفيزياء ، والكيمياء ، حيث لا يقدم الموضوع أية مشاكل وتناقضات من النوع الذي يقرن بالتحول الاجتماعي التاريخي . الأمبريقية الأولى تشكل منهجا أقوى وأصلح لأنها قادرة بالضبط على الانشغال باستمرارية وتطور موضوعها ، وبالكشف عن الضرورة التي ينطوي عليها .

لهذا لا يمكن القول ان واقع الظاهرة التي أدرسها هو واقع أمبريقي أو وضعي صرف . لو وضعت ذلك لما كان من الممكن الكلام في جميع كتاباتي عن اتجاهات وعلاقات انتظامية أو قوانين تدفع ، أو يمكن الرجوع إليها في الدفع ، نحو مقاصد معينة تتجاوز الواقع أو النظام القائم ، أو أن أتكلم مثلا عن أطوار تطور الايديولوجية من الولادة الى الموت ، أو عن المرحلة الانتقالية التي نمر منها - وذلك في ضوء مراحل تاريخية أخرى مماثلة - بأنها تدفع نحو ايديولوجية انقلابية كحل لها ، الخ . . المنهج الديالكتيكي يوفر أداة نستطيع بها أن نفسر وأن نصنع الواقع والتاريخ كشيء أمبريقي وثوري في نفس الوقت . لهذا فإن

ربط إنتاجي بالتيار الوضعي يشير الى شيء غير موجود لأنه يفترض بأن هذا الانتاج ينشغل فقط بالواقع الأميريقي أو العلاقات الضرورية بينها، وهذا ليس صحيحا كما تدل الملاحظات السابقة .

إسهام المناهج الامبريقية والوضعية كان، في أحسن الحالات، جزئيا فقط لأنها توزع الصعيد الاجتماعي - السياسي إلى قطع أو أجزاء منفصلة، ولكن إدراك المجتمع يتطلب في قناعاتي، القناعة التي تدل على ذاتها في دراساتي المختلفة، منظورات كلية. هذه المناهج ساهمت، مثلا، في اصفاء الشرعية على الرأسمالية بما تمارسه من عزل لموضوعاتها عن الكل الاجتماعي - السياسي - الايديولوجي التناقضي وبطريقة تستثني العقل النقدي والمنهج الديالكتيكي من قبل الباحث العلمي .

المنهج الوضعي والامبريقي الصرف، أو منهج العلوم الطبيعية لا يستطيع أن يجد حلا لهذه التناقضات، أو تلك التطلعات التي أشرنا إليها فيما تقدم والتي تنفرع من الوضع الانساني التاريخي نفسه. الوعي يرجع باستمرار إلى جذور، ضرورات، مقاصد، تتجاوز العقل الامبريقي الصرف، ولهذا فهو يحتاج باستمرار إلى الفلسفة، النظريات الاجتماعية والسياسية، التصورات الايديولوجية، والمثل الثورية. لهذا عندما أقول بقوانين موضوعية تفرض ذاتها فإن هذا القول لا يتطابق مع المفهوم الوضعي، لانه قول يرتبط بمنهج ديالكتيكي ويوجه إلى مقاصد وتصورات تتجاوز الواقع التجريبي .

القوانين الاجتماعية تمثل، على عكس القوانين الطبيعية، بعدا واحدا من الواقع الاجتماعي التاريخي لا يستنزف هذا الواقع ككل لان هناك تناقضات يجب أن يعمل عبرها ويمكن لها تجميده أو إلغاؤه. علم الاجتماع يستطيع في كثير من الاحوال - أو الموضوعات - (أي عندما تتوفر أمثلة تاريخية عديدة كثيرة حول الموضوع أو الظاهرة التي يعالجها) الوصول إلى قوانين موضوعية تفرض ذاتها، ولكن بما أنها تعمل في وضع اجتماعي تاريخي أوسع من الموضوع أو الظاهرة التي تنطبق عليها، يحيط بها ويمتد حولها، وبما أن هذا الوضع يكشف دائما عن تناقضات وقوى واتجاهات أخرى تتناقض معها، وبما أن الناس لا ينطلقون من اعتبارات عقلانية واعية، من عقلانية علمية في صياغة عملهم تجاه المستقبل، بل على العكس، من مشاعر عميقة ومصالح محورية، وبما أن التاريخ يشكل مسرحا لهذه المشاعر والمصالح والمركبات الايديولوجية التي تعبر

عنها، وما أن هذه القوانين تفترض أن تكون الاوضاع الاخرى التي تعمل عبرها وتحبط بها ملائمة لها، فإنها تصبح من حيث التنبؤ بالمستقبل، أو من حيث درجة الختمية في المستقبل، قوانين احتمالية لان هذه العوامل الخارجية يمكن أن تتدخل ضدها وتلغي عملها. فهي قوانين ضرورية ولكنها بالتالي غير كافية في تحقيق نتيجة معينة. لهذا يمكن القول ان القوانين الاجتماعية تكشف عن موضوعيتها «المستقلة»، عن «حتميتها»، في دورها «السلبى»، أي في كون عدم توفرها في معالجة مسألة ما أو تحقيق قصدها يجعل تلك المعالجة أو هذا التحقيق غير ممكن أو بعيد الاحتمال.

في كتاب من التجزئة. . إلى الوحدة، مثلاً، حددت القوانين الاساسية (والقوانين الثانوية) التي كانت تعيد ذاتها في تجارب التاريخ الوحدوية. هذه القوانين تفرت لنا في المرحلة الناصرية، ولكننا عجزنا عن تحقيق دولة - الوحدة أوقفزة كيرة ثابتة نحوها، ليس لان هذه القوانين لا تتميز بوجود خاص بها، مستقل «نسبياً»، بل بسبب تلك العوامل الخارجية (أي التي تعمل خارج القوانين في الوسط الذي يفترض عملها فيه) التي أشرت إليها. في كتاب جذور الاقليمية لجديدة حددت هذه العوامل التي جمدت هذه القوانين ومنعت عملها من الخارج، وفي كتاب الفعالية الثورية في النكبة - كمثل آخر - كشفت عن علاقة موضوعية بين الثورة والهزائم العسكرية والازمات الكبرى، ووصفت الديالكتيك الثوري الذي يترتب عليها وبعض الاوضاع الاساسية التي كانت ترافق ذلك، أي التي يشترط الديالكتيك الثوري وجودها، وخلصت من ذلك إلى القول بأن النكبة التي حلت بنا ستفرز الديالكتيك الثوري الذي يقود إلى إلغاء الاسباب التي قادت إليها، وبالتالي إلى تحرير فلسطين المحتلة. ولكن في كتاب من النكسة إلى الثورة حددت العوامل «الخارجية» التي تعثر وتجمد عمل هذا الديالكتيك.

بالإضافة إلى هذه الاسباب العديدة التي ذكرناها والتي تميز بين القوانين الاجتماعي والقوانين الطبيعية (الاسباب الانثروبولوجية الفلسفية، الاسباب الاجتماعية الفلسفية، الطبيعة الديالكتيكية لحررة التاريخ والاجتماع، عدم توفر أمثلة كثيرة كافية على الكثير من الظواهر الاجتماعية، مواجهة القوانين الاجتماعي لتناقضات خارجية تستطيع إلغاء عملها. . .) هناك أيضاً أسباب أخرى تلعب في نفس الاتجاه، وهنا أود الإشارة - والاشارة العابرة فقط بسبب ضيق المجال - إلى بعضها.

الظواهر الاجتماعية ظواهر معقدة وديناميكية، وهذا يعني أن صياغة مناهج فعالة في ملاحظتها وإدراكها تقود إلى تعميمات أو قوانين دقيقة حول ترابطها وتفاعلها، هي قضية أكثر صعوبة بكثير، وأقل احتمالية مما نجد في القوانين الطبيعية. التعقيد والديناميكية اللذان يميزان الظواهر الاجتماعية يعنيان أنه لا يمكن للبحث العلمي الذي يدرسها أن يشمل جميع جوانب المشكلة أو الظاهرة التي ينشغل بها في روابطها الزمانية والمكانية في تركيزه على بعض هذه الروابط والجوانب يغفل البحث العلمي غالبا جوانب أو روابط أخرى قد تكون مهمة جدا في علاقتها الغير مباشرة، على الأقل بها. العلوم الاجتماعية لا تستطيع، من ناحية أخرى، الاعتماد على الاختبار كما نجد في العلوم الطبيعية وهو عندما يحدث (أي الاختبار) يكون مختلفا عما هو عليه في هذه الأخيرة. وأخيرا، يمكن القول ان العلوم الاجتماعية لم تكن قادرة بأن تخلق، كالعلوم الطبيعية، منهاجاً منسجماً وذلك لأنها لم تصهر حقا منهجي البحث الامبيرقي والعقلاني. ولكن ما ذكرناه سابقا حول العقل الذرائعي والعقل النقدي يدل، كما يبدو، أن من الصعب جدا، هذا إن لم نقل من المستحيل، الوصول إلى منهج كهذا.

□ تنظيرك لوحدية القومية العربية مقنع إلى حد كبير، أو هكذا يترأى لكل قارئ متواطئ معك ومشجع بالمثل التي هي مثلك. لكن ما يظهر لي كحلقة ضعيفة أو قل عنيفة في تفكيرك هي في اعتقادك أن غاية الوحدة تبرر كل الوسائل. وحتى لا أقولك ما لم تقله أذكر بفقرة من كتابك النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية ص 522: «كل ما قد يعتبر جريمة في الحياة العادية، في الحياة الاقليمية، يكون شرعيا إن هو خدم الوحدة. ليس هناك من وسائل أخرى. الانظمة الاقليمية قد تستطيع حماية نفسها أمام الاعمال القانونية، ولكنها يجب أن ترتعد خوفا وترتجف رعبا أمام تمرد الوجدوين الرهيب الذي يعرف كيف يدق رؤوس الاقليميين ويمارس حريته باستخدام العنف والفكر معا. كل من ينضوي تحت لواء هذا التمرد الوجدوي الرهيب، فيعطي فكره وحياته لقصد الوحدة، يبلغ قمة أخلاقية عليا تبرر استخدام أية وسيلة في تحقيق هذا القصد النبيل. سرطان الاقليمية أصبح متفشيا، وهو يتطلب قسوة مبضع الجراحين». ماذا إذن عن وحدة تفرض بحد السيف وتدوس الحقوق في الخصوصية والاختلاف؟

■ ن. ب: هذه الفقرة تعني أساسا، في السياق الذي وردت فيه، أن القصد الوجدوي يحتاج، كي يكون فعالا، بأن يتحول إلى القياس الأعلى الذي يقيس كل أعمالنا فيقبل منها ما يخدم هذا القصد، وينكر ما يتعارض معه. ثم أشرت إلى ارتباط هذا القياس بالنظرية الوجدوية العلمية الجامعة لتجارب التاريخ الوجدوية التي قدمتها في دراساتي الوجدوية المختلفة، لأن نظرية كهذه ضرورية له كي يمكن له أن يقود العمل الوجدوي إلى دولة - الوحدة. نظرية كهذه هي التي تضيف على هذا القياس عقلانيته وفاعليته.

في ضوء هذه النظرية الوجدوية الجامعة التي قدمت قواعدها الأساسية في كتاب من التجزئة. . إلى الوحدة وفي القسم الاول من كتاب النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية، خلصت إلى القول بأن العمل الوجدوي السياسي الفعال يرتبط بظهور وضعية تتوفر فيها القوانين الأساسية كما حددتها، وأنه دون هذه الوضعية لا يمكن ممارسة عمل كهذا، وأن هذا العمل سيدور في حلقة مفرغة عاجزا عن تحقيق أية خطوة وحدوية صحيحة إلى أن تتوفر له هذه الوضعية. في كتاب المثقفون والثورة الذي صدر عن «المجلس القومي للثقافة العربية» دلت أن غياب هذه الوضعية حاليا يفرض علينا، فيما يفرضه، التركيز على العمل الوجدوي الفكري في أوساط المثقفين الوجدويين وذوي الاستعداد الوجدوي والاتجاه إلى تجمعهم في قوة فكرية ضاربة تتصدى للتجزئة وتعمل على تجميد الانزلاق في الاقليمية إلى أن تقوم تلك الوضعية. هذا يعني أن العنف الوجدوي الذي أشير إليه كضرورة تفرض ذاتها وتقرن بالعمل الوجدوي السياسي يرتبط بوضع معين هو توفر وضعية وحدوية يصبح فيها هذا العنف ضروريا وفعالا وشرعيا. هذا يعني، بكلمة أخرى، أنني لا أقول بهذا العنف في الاوضاع الحالية التي يسودها جزر وحدوي شديد، يكون دون فاعلية وحدودية، هذا العنف ليس اذن عملا اعتباطيا أو مستقلا في ذاته، بل هو ثانوي يرتبط بدوره بوضع يقدم عليه، وهو لا يستطيع أن يكون خلافا في ذاته، بل يعتمد في ذلك على شيء آخر يعلو عليه ويبرره.

من ناحية أخرى، إن دولة - الوحدة تعني ثورة جذرية والثورة تعني، كما تكشف التجارب الثورية التاريخية، تبريرا لكل الوسائل التي تخدمها ومنها، بشكل خاص، العنف، لأن التناقضات التي تدور عليها الثورة هي تناقضات

أساسية لا يمكن حلها، كما تدل هذه التجارب، عن طريق التسوية والمساومة والحوار العقلاني والاخلاقي. لهذا فإن ما يظهر «كحلقة ضعيفة أو قل عنيفة»... («غاية الوحدة تبرز كل الوسائل») هو في الواقع «حلقة» طبيعية وقوية لأنها تشكل جزءاً لا يتجزأ من العمل الثوري الجذري، أي عمل ثوري تكاملت جوانبه، وهي حلقة تزداد - كما نرى في الثورات التاريخية - شدة واتساعاً مع ازدياد جذرية هذا العمل وتكامله الايديولوجي، مع ازدياد التناقضات والتحديات التي يواجهها ويعمل على التغلب عليها. هذه الحلقة تشير اذن إلى قانون ثوري موضوعي كان يرافق جميع التجارب الثورية، جميع التحولات الايديولوجية الكبرى، إنه قانون يفرض نفسه في شكل ما شئنا أم أبينا، ومهما نفرت أنفسنا أو مثلنا الاخلاقية والانسانية منه، إن نحن أردنا عملاً وحدوياً فعالاً، أي عمل ثوري فعال، يجب علينا أن ندفع الثمن، وهذا الثمن يفرض، فيما يفرضه، ممارسة العنف الفعال ضد القوى والاتجاهات التي تقاومه. وهذا لا يعني أنني أجد العنف أو أوفر له شرعية أخلاقية، بل أنني أدرسه وأحلله كظاهرة ثورية تقترن بالعمل الثوري، وتتميز بشرعية نسبية، ولكنني، من ناحية أخرى، لا أقف عند هذه الواقعية بل أتجاوزها إلى القول بأن إدراكها بعمق، ادراك أبعادها وأسبابها وأوضاعها، هو الذي يمكن أن يوفر لنا القدرة على الحد منها وتطويرها إلى درجة ما.

الثورات الجذرية كانت تعني دائماً غائية ثورية تجد أن القيم الاخلاقية المجردة تكون، في أحسن الحالات، دون أهمية، وفي أسوأها، مضرّة بالضبط لأنها يمكن أن تكون فعالة فتعثر عمل الثورة في تحقيق مقاصدها، هذه الغائية الثورية كانت تزدرى كل اخلاقية، كل مذهب أخلاقي يحاول أن يجد ما يمكن صنعه أو يعين ما لا يجب صنعه من ناحية أخلاقية صرفة. في السعي وراء مقاصدها، الغائية الثورية كانت دائماً غائية مطلقة أو غير محدودة: الغاية التي تدعو إليها تبرر الوساطة والوسائل التي تلجأ إليها مذاهب أو تصورات أخلاقية صرفة تدين، مثلاً، الكذب، السرقة، المخادعة، الارغام، القمع، العنف، تجريد الفرد من الحقوق الانسانية، والقانونية، التضحية بالكرامة الشخصية، الخ. وتشكل دليل عمل يمكن أن يكون مضاداً للثورة لأنها قد تمنع الناس من عمل ما يسهم في وضع معين، بتحقيق المقاصد الثورية أو تعجيلها هناك فقط، في ضوء هذه الغائية، كما تعبر عن ذاتها في تجاربها التاريخية، ضرورة

أمرية واحدة وهي تحقيق القصد الثوري، إنها غائية لا تنفر من استخدام أية وسيلة متوفرة لها إن كانت تستطيع خدمة المقاصد الثورية التي تسعى وراءها.

المواقف والمذاهب والمفاهيم الاخلاقية التي تنتكر لهذه الغائية وتدعو إلى وسائل تنسجم مع المقاصد، تتجه عادة إلى الفرد وتدعوه إلى اصلاح سلوكه وممارسة حياة فاضلة، لأنها ترى أن التحول الاجتماعي يحدث عندما يغير الافراد سلوكهم وحياتهم. إنها أخلاقية تتجاهل، بكلمة أخرى، الوضع الاجتماعي التاريخي الذي تبرز فيه الغائية الثورية ولا ترى أن هذا الوضع يتميز بديالكتيك خاص يفرض أخلاقية جماعية، ويكرسها على الاقل إلى أن يقوم النظام الجديد وتستقر قواعده. انها أخلاقية تصح في وضع استثنائي، وليس في وضع ثوري، وهي شاملة غير مقيدة تتجاهل النسبية الاخلاقية التي تقول بأن القيم تتغير - ويجب أن تتغير - بتغير الاوضاع الاجتماعية التاريخية التي تعمل فيها أو تتجه إليها. الغائية الثورية تفترض أخلاقية تتناقض معها تماما، تعمل على إحداث تحول اجتماعي ايديولوجي جذري يجعل من الممكن تغيير الفرد. لهذا لا يمكن لتلك الاعتبارات الاخلاقية أن تجد مكانا لها فيها. فالافراد لا يستطيعون تغيير البنى الاجتماعية - السياسية - الايديولوجية دون أن يتركوا دنياهم الخاصة وينظموا جهودهم مع آخرين في شكل جماعي موحد. العمل المنفصل الغير منظم لا يحقق، مهما كان نقيًا ونبيلا القصد، أي تغيير صحيح في تلك البنى.

ما تجدر ملاحظته في هذا الصدد هو أن الذين يرفضون هذه الغائية الثورية وما يترتب عليها من استخدام كل الوسائل الممكنة في خدمة القصد الثوري، يضطرون هنا وهناك إلى الاعتراف بضرورتها. هنا اقتصر فقط، في سبيل التمثيل العابر، على آخر ما قرأته، وكان لمفكرين من أكبر المفكرين الماركسيين اليوغسلافيين.

إن ستوجانوفيش ينتكر لهذه الغائية الثورية ويحاول دفعها وتنفيذها، ولكنه يضطر بأن يعترف أن نقده لها لا يعني بأنه يرفض كل عنف. «فالعنف ضد العنف يجدر، كما يقول، في بعض الاحيان، «ما يبرره كشر أخف من الابتعاد عن العنف في وضع يتحمل الشر الذي يستخدم العنف». وماركوفيش الذي ينكر أيضا تلك الغائية الثورية يضطر هو الآخر إلى الاعتراف «بأننا غالبا ما نجد أن الخيار الاخلاقي الجيد والوحيد للعمل هو استخدام

القوة ضد الذين يستخدمونها ضد الضعيف والعاجز». ولكن العنف الثوري هو بالضبط هذا النوع من العنف الذي يقاوم عنفاً آخر يخدم شراً كبيراً، هو هذا النوع من العنف الذي لا يجد أي خيار أخلاقي سوى استخدام القوة ضد الذين يستخدمونها ضد الضعيف والعاجز.

ليس هناك بين المفكرين والفلاسفة من دافع عن الحرية الفردية أكثر من جون ستيوارت ميل، ولكن بما أنه انطلق من هذه الحرية كالحقيقة الأساسية، فإنه يقيس كل شيء بها. ولهذا يخلص إلى القول، مثلاً، بأن الحرب أحسن من الخضوع إلى الظلم، وأن ثورة تقتل جميع الذين يتجاوز دخلهم 500 ليرة استرلينية في العام يمكن أن تحسن الأمر كثيراً. إن ميل آمن، من ناحية أخرى، بأن التمسك عميقاً بفكرة ما يعني تركيز مشاعرنا عليها، ولهذا نراه يعلن بأننا عندما نرغب أو نهتم عميقاً بشيء، يجب أن نكره الذين يعبرون عن آراء معارضة. الغاية الثورية التي تستخدم كل الوسائل الممكنة تعبر بالضبط عن هذا الاهتمام، عن هذه الرغبة العميقة بشيء معين وهو تحقيق مقاصد معينة تؤمن بأنها ضرورية في تحرير المجتمع والإنسان.

وروسو، وهو نبي آخر للحرية، اعتبر أن الإرادة العامة تمثل المقياس الأخلاقي الأعلى، «فالجسم السياسي»، كما يكتب أيضاً يشكل كائناً أخلاقياً يملك الإرادة. وهذه الإرادة، التي تميل دائماً إلى وقاية ومصالحة «الكل»، وكذلك كل جزء فيه، وتكون مصدر القوانين، تشكل بالنسبة لجميع أفراد الدولة في علاقاتهم معها ومع بعضهم البعض الآخر، مقياس ما هو عادل أو ظالم. هذه الإرادة العامة تلغي كل تجمع خاص، كل إرادة خاصة، وترغم الناس على الحرية.

هذا المفهوم قاد إلى اليقوبية الفرنسية، إلى روبسبير، وسان جوست، وهذا الواقع يعيد ذاته في كل ثورة، القسم الذي أشرت إليه في كتاب «الأيديولوجية الانقلابية» يكشف عن ذلك بشكل مستفيض ومفصل، ولهذا أقف هنا، لأن القارئ الذي يرغب في تحليل إضافي لهذه الظاهرة يستطيع الرجوع إليه.

الوضعية الوحودية التي تقود إلى عمل وحدوي ثوري فعال تعني، ككل وضعية ثورية، تناقضات أساسية كثيرة متنافرة. ولكن عند حدوث تناقضات

كهذه يصبح من الضروري الاتجاه إلى مبدأ أولي يتجاوزها ويعلو عليها ان نحن أردنا حلا لهذه التناقضات، ولكن هذا يعني ضرورة الاعتقاد بأن هذا المبدأ يمثل الجواب أو الحل الحقيقي الوحيد لهذه التناقضات، وللمشاكل والقضايا والضغط التي يواجهها الانسان في مراحل كهذه. هذا يعني بدوره دياكتيكا موضوعيا يقود إلى استخدام كل الوسائل الممكنة ومنها العنف الذي يلغي الحريات أو يضيّق عليها.

في مناسبات أخرى عديدة ذكرت أن المهمة الاساسية التي يجب علينا القيام بها كمثقفين وحدويين في المرحلة الحالية التي يسودها مد اقليمي ورجعي كبير هي الاعداد المتعدد الجوانب لظهور وضعية وحدوية جديدة، فلا نتركها تضيق علينا كما ضاعت سابقتها في المرحلة الناصرية، بل نفيد منها في الانتقال إلى دولة - الوحدة، أو في تحقيق ففزة كبيرة نحوها. هذا الاعداد يجب، فيما يجب عليه، أن يعد العمل الوحدوي لهذا القياس الذي أشرت إليه، القياس الذي يخضع كل شيء، وقيس كل شيء، ويحكم على كل شيء، ويستخدم كل شيء، ويوجه كل شيء في خدمة هذه الدولة. دون هذه الدولة ليس لنا أي مستقبل، فإما هذه الدولة وإما البربرية. قياس كهذا يفرض ذاته لانه يستطيع، ان نجح بتحقيق دولة - الوحدة، أن يحرر الاجيال العربية المقبلة من هذه البربرية.

□ بالرغم من توجهك الماركسي في مجمل أبحاثك ومؤلفاتك، قد يلاحظ عليك البعض أنك تقوم بما يشبه التكرات لماركس، وذلك مثلا عندما تؤكد، حتى في مؤلفك النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية، على أن العنصر الحاسم في جدلية الثورة ليس هو قوى الانتاج، بل علاقات الانتاج، أي الايديولوجيا والعمل السياسي. فهل ترى أنه من اليسير معاكسة المادية التاريخية أو نسيان مواقف ماركس وانجلز السلبية من الايديولوجيا؟

■ ن. بـ: جوابي على النقاط التي وردت في هذا السؤال هي :

(1) إنني لا أعتبر بأنني أتجه في وجهة ماركسية أو من موقع ماركسي في مجمل أبحاثي أو في بعضها أو في أي منها، وذلك لأن هذا القول يعني أو بالأحرى يجب أن يعني، في قناعتي على الاقل، تركيبا فكريا معينا، لا يمكن

لفكر أن يكون ماركسيا دون الانطلاق منه والرجوع إليه . فالماركسية تجد معناها وقوتها وشرعيتها كتركيب ينسق وينظم في هوية خاصة مفاهيم معينة حول التاريخ، المجتمع، والنظام الرأسمالي : بنية تحتية وبنية فوقية، قوى وعلاقات الانتاج، الصراع الطبقي، البروليتاريا ودورها التاريخي الخاص المميز لها، الوعي الطبقي، وتطورية تاريخية جامعة تنتقل عبر أطوار تاريخية مختلفة تنتهي في الطور الشيوعي الذي يمهد له طور اشتراكي يحدث في أعقاب طور رأسمالي تدمره قوانين موضوعية أو تناقضات تنتج عن حركته ذاتها، هذه التطورية التاريخية تعطي الماركسية طابعا عاما يميزها كتفسير لحركة التاريخ في ضوء جدلية خاصة بها تنقلها عبر هذه الاطوار. الماركسية تفترض، من ناحية أخرى، تلازما في حركة وتغير هذه العناصر المختلفة، ترابطا بين تطور قوى الانتاج، تحول علاقات الانتاج، اتساع الصراع الطبقي، تزايد حدة تناقضات معينة يكشف عنها النظام الرأسمالي، وتسارع سيره نحو الانهيار والثورة، الخ . .

استخدام أحد أو بعض هذه المفاهيم أو العناصر في أوضاع معينة أو في معالجة وتحليل مشكلة معينة لا يحول أي مفكر إلى مفكر ماركسي، ولا يعني اتجاهه في وجهة ماركسية، لان الماركسية لا تعني فقط كل هذه المفاهيم، بل هذه المفاهيم وقد نسقت في تركيب خاص يشكل نظرة خاصة إلى التاريخ، إلى المجتمع، وإلى النظام الرأسمالي. جميع العناصر التي تشكل منها النظرية الماركسية، كبيرة كانت أو صغيرة، رئيسية كانت أو ثانوية، تجد جذورها في مفكرين آخرين وسابقين كتبوا ما كتبوه قبل ماركس، ولكن هذا لا يجعل من هؤلاء ماركسين. خط كهذا ينزع عن الماركسية خاصتها المميزة لها، ويزيل كل فاصل بينها وبين مدارس واتجاهات فكرية أخرى عديدة، بينها وبين عدد لا يحصى من المفكرين. في ضوء خط كهذا يمكن القول آنذاك بأن توما الاكوينى أو توماس مور، مثلا، كان ماركسيا أو حتى مؤسسا للماركسية. الماركسية تنحسر بالتالي هويتها، فتصبح تجميعا فكريا كميا للافكار.

كل مفكر يستطيع الانطلاق من أحد هذه العناصر أو من بعضها في دراسة أو تحليل أي مجتمع أو نظام اجتماعي ولكن دون أن يكون ماركسيا أو متعاطفا معها. إنه يستطيع ذلك حتى وإن كان معاديا لها. يجب أن نذكر أن الكثير من هذه العناصر، رئيسية أو ثانوية، التي تشكل منها الماركسية كان

موجوداً في إنتاج مفكرين محافظين. القول بأحد هذه العناصر أو بعضها لا يجعل بالتالي أي فكر فكراً ماركسياً، لأن الماركسية تعني قبل كل شيء علاقات محددة معينة بين هذه العناصر المختلفة، بين مختلف مستويات الكل الاجتماعي، فكي يمكن لمفكر أن ينتقل من هذا إلى الماركسية أو كي يكون تحليله الاجتماعي تحليلاً ماركسياً أو ذا وجهة ماركسية يجب أن يعمل في ضوء هذه العلاقات المتلازمة المترابطة وبالانطلاق منها.

(2) - إنني لا أقول «إن العنصر الحاسم في جدلية الثورة ليس قوى الانتاج، بل علاقات الانتاج، أي الايديولوجيا والعمل السياسي»، ما أقوله هو بكلمة مختصرة:

ا - ان العلاقة بين العامل السياسي أو الايديولوجي والعامل الاقتصادي هي علاقة جدلية. الهدف من النقد (السياسي، الايديولوجي، السوسيولوجي التاريخي، والشيوعي - الماركسي) الذي قدمته في كتاب «النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية» كان يرمي بالضبط إلى التدليل على هذه العلاقة، وإلى نقد ماركسي بالمفهوم الاقتصادي أو المادية التاريخية في شكلها المتبدل التي تعيد كل شيء إلى العنصر الاقتصادي بصرف النظر عن المكان والزمان.

ب - إنه لا يصح التصميم وتقديم سببية اجتماعية مطلقة تتفرع سواء من العامل السياسي، الايديولوجي، الاقتصادي أو أي عامل آخر، هذا ما أشرت إليه بوضوح في مقدمة الكتاب حيث كتبت «إن منهج النقد التاريخي الذي نعتمده سيكشف أنه لا يمكن بأي شكل تبسيط التاريخ وتفسيره في ضوء هذا المفهوم (أي الاقتصادي الصرف) لأن العناصر الأخرى، من ايديولوجية، وسياسية، واجتماعية، تقوم بأدوار أساسية قد تزيد - في كثير من الاحيان - على دور العنصر الاقتصادي».

ج - إن دور العامل الاقتصادي أو العامل السياسي يختلف من وضع اجتماعي أو تاريخي إلى آخر، وأن العامل الثاني يتقدم على العامل الأول. في عمليات التوحيد السياسي، فهذا العامل هو الذي يحدد ويتحكم أولاً وبشكل رئيسي أساسي في هذه العمليات.

د - أما من حيث القول بأن ما قلته حول دور العامل السياسي أو

الايديولوجي يعني «معاكسة المادية التاريخية» فإن الجواب على ذلك موجود في الكتاب نفسه، في فصل «التجربة الشيوعية كنقض للماركسية الاقتصادية التطورية»، وفصل «الماركسية كإرادية ثورية»، ولهذا ليس هناك ضرورة - أو أي مجال - للوقوف عند هذه النقطة. ولكن هنا تجدر الإشارة أنه إن كان إعطاء العامل السياسي أو الايديولوجي الاهمية النسبية في أوضاع معينة، فإن ذلك يعني معاكستها من قبل أهم مفكرها في القرن العشرين، من أمثال لوكاش، غرامشي، كارل كورش، إلى الكثيرين من أهم المفكرين الماركسيين في أوروبا الشرقية وخصوصا يوغسلافيا وبولندا، إلى الكثير من أشكال الماركسية المحدثه أو الحديثة.

وأخيرا، ليس آخر، يجب أن أشير بأنني لا أرتبط، ولا أستطيع الارتباط، بأية ايديولوجية، بأية نظرية اجتماعية سياسية معينة، لأنني وحدوي انطلق من موقع وحدوي يقيس كل بمقياس وحدوي، وأرجع في تحديد هذا القياس واستخدامه إلى نظرية وحدوية جامعة قدمتها في دراساتي الوحدوية، هذه النظرية كشفت عن قوانين أساسية لا يمكن دونها تحقيق عملية توحيد سياسي ناجحة، وأهم هذه القوانين (القانون الذي يكشف عن الطاقات الوحدوية في القوانين الأخرى ومحفزها) هو قانون ما أسميته بالاقليم - القاعدة، أي ضرورة توفر إقليم تتمحور عليه عملية التوحيد السياسي وترتبط به الحركة الوحدوية عبر المجتمع المجرأ المدعو إلى الاتحاد. مصر هي الاقليم العربي المرشح لهذا الدور، الساداتية أخرجت مصر من هذا الدور وتنكرت له، ولكن الساداتية تشكل انحرافا تاريخيا، ولهذا أتوقع رجوع مصر إلى دورها كإقليم - قاعدة، الدور الذي مارسته مؤخرا في المرحلة الناصرية. إن الايديولوجية أو النظرية التي أعلن عن ارتباطي بها هي الايديولوجية التي يقول بها آنذاك الاقليم - القاعدة.

إنني بكلمة أخرى، على استعداد بأن أرتبط بأي موقف ايديولوجي، بأية ايديولوجية، بأية نظرية اجتماعية سياسية، بأية سياسة إن كان في ذلك ما يدفع إلى دولة - الوحدة أو يستطيع تحقيق قفزات سياسية نحوها. بما أن هذا الدفع السياسي الفعال الناجح لا يتحقق دون اقليم - قاعدة، فإن المواقف الايديولوجية التي تقترن به تكون المواقف التي يجب الارتباط بها. بما أنه يمكن، بأي شكل تحقيق أي مقصد من مقاصدنا المستقبلية، من تحرير فلسطين إلى التغلب على أبعاد وجانب التخلف المختلفة، دون دولة - الوحدة

أو قهزة كبيرة جدا نحوها، فإنه يستحيل موضوعيا ان يكون أحدنا ثوريا دون أن يكون وحدويا، ولكن كي يكون وحدويا فعلا يجب عليه الارتباط بطريق يمكن لها أن تقود إلى هذه الدولة . كل طريق لا تعتمد إقليما - قاعدة تكون فاشلة، فلو كنت، مثلا، ماركسيا مؤمنا تماما وكمليا بالماركسية، وبكل عنصر من عناصرها، بضرورتها، وصحتها العلمية الكاملة المتكاملة من ناحية نظرية صرنة، فإنني أتركها بسهولة، وبشكل عفوي، إن كان الاقليم - القاعدة يمارس دوره الوحدوي بالانطلاق من ايدولوجية أو موقف ايدولوجي ثوري آخر. كل مقاومة للارتباط بالاقليم - القاعدة آنذاك تخرج صاحبها من التاريخ كما يصنع نفسه، من الاتجاه الثوري المرحلية الذي يفرض ويجب أن يفرض نفسه، كل مقاومة كهذه تعني أن صاحبها يلتقي، رغم نواياه ومقاصده الثورية، التي قد تكون نقية كل النقاء، مع الاحتلال الصهيوني - الاميركي الفلسطين، ومع القوى الرجعية والمحافظة والانتهازية التي تقاوم مقاصدنا الوحدوية والثورية من الداخل والخارج.

□ إن مشكل الوحدة العربية ليس في قبول مبدئها، بل في صيغ تطبيقها تطبيقا يراعي الحساسيات القطرية والاستقلالات المكتسبة، فكيف ترى مثلا حل صراع الزعامات والقيادات؟ وكيف الحيلولة دون ظهور ثنائية المراكز والضواحي أو الاطراف وثنائية سلطات التصور والقرار وجهات التلقي والاتباع، وغير ذلك من الثنائيات التي هي سرطان كل مشروع وحدوي؟

■ ن. ب: هذه المشاكل التي يشير إليها هذا السؤال تواجه الوحدة على صعيدين، في مجرد تحقيقها، وبعد قيامها وهي تكون خطرة جدا تهدد المشروع الوحدوي باستمرار في الوضع الأول، أي أثناء التحقيق. التغلب عليها يكون ممكنا فقط في قيام الوضعية الوحدوية التي أشرت إليها سابقا، إذ دون هذه الوضعية لا يمكن المباشرة بعمل وحدوي سياسي فعال يستطيع تجاوز التجزئة نحو دولة - الوحدة، إنها تستطيع أن تجعل ذلك ممكنا لأنها تعني في نفس الوقت وضعية ثورية، أي وضعية تعني، فيما تعنيه، ظهور اتجاه موضوعي يدفع نحو الوحدة، وأن القوى والطبقات الثورية عبر الوطن العربي تنشغل أساسيا وكمليا آنذاك بالتناقض الأساسي بين التجزئة والوحدة، وأن الجماهير تدخل، وقد أصبحت ثورية أو كشفت عن استعداداتها الوحدوية الثورية،

معركة الوحدة من بابها العريض ، وبالارتباط بالاقليم - القاعدة .

هذا يعني أن الحد الوحدوي الكبير الذي يقترن بوضعية كهذه يستطيع آنذاك أن يواجه بفاعلية هذه «الزعامات والقيادات» المحلية الغير وحدوية ، وذلك بنفس الطريقة التي كانت تقترن بعمليات التوحيد السياسي الناجعة عبر التاريخ ، أولا ، بقيادة الاقليم - القاعدة التي تستطيع أن تغمرها ، وأن تقلص نفوذها وتخرجها سياسيا من ساحة العمل الوحدوي ، وذلك نتيجة استقطابها للحركة الوحدوية ولولاء الجماهير والمثقفين الوحدويين عبر الوطن العربي ، وثانيا ، بممارسة سياسة القمع والعنف ، وهي سياسة كل تحول ثوري - ضد التي تحاول بينهما مقاومة هذا المد الوحدوي هنا نجد أحد التناقضات التي أشرت إليها سابقا والتي كان حلها يفرض هذه السياسة على التجارب الثورية عبر التاريخ .

قيام أية خطوة وحدوية ناجحة بين الاقليم - القاعدة وبين قطر عربي آخر يعني ، ويجب أن يعنى ، سحق هذه «الزعامات والقيادات» هذه «الثنائيات» داخل الدولة الجديدة ، فنجاح هذه الخطوة يفرض هذا «السحق» ، وهو لا يستطيع أن يستقر نهائيا دونه ، ولهذا يجب على الدولة الجديدة المباشرة به دون تردد رأسا عند قيامها . فهذه الدولة يجب أن تستخدم المد الوحدوي الكبير الذي دفع إليها في الاسراع بعملية هذا السحق كي تثبت وضعها ومؤسساتها الجديدة ، وتؤمن لها الاستقرار . هنا أود الإشارة بأن عدم القيام بذلك كان في طليعة الأسباب التي أدت إلى كارثة 1961 أي الانفصال الذي لم يقتل فقط أول تجربة وحدوية ناجحة لنا في العصر الحديث ، بل قتل أيضا طريق امتدادها المفتوحة آنذاك إلى أفطار أخرى . لو أن قيادة الدولة الجديدة سحقت عند قيامها - إعداما ونفيا وسجنا - أربعة أو خمسة آلاف رجل يمثلون هذه «الزعامات والقيادات» ، وأعلنت في نفس الوقت القرارات الاشتراكية وممارسة سياسة تشل وتجمد وتجرد الطبقات الاقطاعية والبورجوازية الكبيرة من امتيازاتها ، وتقمع كل نشاط لها قمعا فعالا ، لما حدث الانفصال . إنني أذكر هذا ليس كمثّل ، بل كي نتعلم من أخطائنا فلا نكرر نفس الأخطاء عندما نتحقق لنا خطوة وحدوية جديدة مماثلة .

هنا أود أن أشير إلى ما ذكرته في مناسبات سابقة وهو أن رجوع مصر إلى دورها كإقليم - قاعدة لا يعني فقط أنها تمارس هذا الدور عمليا ، بل أن عليها

أن تمارسه بنجاح، بما أن دولة - الوحدة تعني السير إليه خطوة خطوة، أي عن طريق اتحاد الأقطار الأخرى، قطرا بعد آخر، في دولة جديدة مع الاقليم - القاعدة، فإن الخطوة الأولى تكون الخطوة الأكثر أهمية، الخطوة التي يجب أن تنجح وأن تفرض نفسها كي يستمر المد الوحدوي ويزداد فاعلية مع الوقت . ،

العدو الأمريكي - الصهيوني سيعمل بشراسة أولا على منع مصر من الرجوع إلى دورها كإقليم - قاعدة والتحرر من الساداتية - وهذا ما نجح به حتى الآن، وهو إن فشل في ذلك فإنه سيعمل بشراسة أكبر على ضرب خطوة كهذه عند قيامها، وذلك بالتعاون مع تلك «الزعامات والقيادات» والاعتماد على تلك «الثنائيات» التي يشير إليها السؤال. هذا ما صنعه في سوريا، وهذا ما يحاول مرة أخرى صنعه ضد أية خطوة وحدوية مماثلة، لهذا يجب تحقيق هذه الخطوة الأولى في أحسن الأوضاع التي يمكن أن يوفرها لها.

هذا يعني أن هذه الخطوة الأولى يجب أن لا تتم مع سوريا، أولا، لأن التجاور الجغرافي مفقود، وهو تجاور كان ضروريا في تجارب التاريخ الوحدوية الناجحة. ولهذا فإن هذه الخطوة يجب أن تتم مع قطر آخر مجاور لمصر، وثانيا، لأن هناك في سوريا تناقضات طائفية واجتماعية يمكن لهذا العدو استخدامها في ضرب هذه الخطوة الأولى من داخلها. ثم إن تجاور سوريا مع لبنان الذي يضم عملاء كثيرين وجماعات عديدة لهذا العدو، فيسهل جدا على هذا الأخير التسرب إلى هذه الخطوة وضربها بالانطلاق من لبنان. أما السودان فيتحقق فيه التجاور الجغرافي ولكنه بلد يعجج بالتناقضات القبلية والدينية والاجتماعية التي تسهل جدا على العدو استخدامها في ضرب هذه الخطوة الأولى إن حدثت معه، فهو يستطيع، مثلا، بسهولة كبيرة خلق ثورات - مضادة تجر الاقليم - القاعدة إلى استنزاف إمكاناته أو تجميد دوره فيه، ثم إن الفقر الذي يسود السودان يساعده كثيرا في ذلك.

هذا يعني أن ليبيا هي القطر العربي الأول الذي يجب أن تتم معه الخطوة الأولى، إن نحن أردنا تحقيق هذه الخطوة في أحسن الأوضاع الممكنة، وذلك لأنها تتجاور جغرافيا مع الاقليم - القاعدة ولا تعرف التناقضات التي أشرنا إليها. علاوة على ذلك، إنها لا تضيف إلى أعباء الاقليم - القاعدة المالية، وهي أعباء تفرض نفسها إن كانت هذه الخطوة الأولى مع سوريا، وخصوصا مع السودان، على العكس إنها تستطيع التخفيف منها والمساعدة على القيام بها.

لهذا دعوت ابتداءً من كتاب من التجزئة . إلى الوحدة إلى ما أسميته «بالقاعدة - الحركية» ، أي إلى وحدة مصر وليبيا في دولة تقوم بدور الاقليم - القاعدة . قاعدة كهذه قد رافقت بعض تجارب التاريخ الوجودية الناجحة .

ما أشرنا إليه يعني أن قيام خطوة وحدوية ناجحة مع الاقليم - القاعدة ، أو بالأحرى أن كل قفزة ناجحة توسع نطاق دولة - الوحدة الجديدة ، تستطيع حل تلك الثنائيات ، أولاً ، عن طريق السياسة القمعية التي أشرنا إليها ، وثانياً عن طريق عملية تثقيف يومية جامعة تستطيع مع الوقت تحرير الدولة - الجديدة من تلك السياسة ومن الترسبات النفسية والعقلية التي تترتب عليها . هنا أود الإشارة ، من ناحية أخرى ، أن دولة - الوحدة لا تستطيع أن تكون عند تحققها ، ويجب أن لا تكون ، وحدة اندماجية ، وذلك لأسباب عديدة ، منها بشكل خاص كاتساع رقعة الوطن العربي ، وهذا يعني أنها ستكون دولة اتحادية مما يعني أنها تترك للأقطار العربية درجة من الاستقلال المحلي في الكثير من القضايا التي يمكن أن تبقى محلية .

وأخيراً يجب أن أشير بأن أداة التوحيد السياسي لا تحتاج أن تكون حالياً القوة العسكرية التي يستخدمها الاقليم - القاعدة كما كان يحدث سابقاً في تجارب التاريخ الوجودية الناجحة . فالمناخ الدولي أصبح ينفر منها ويعترض عليها لأنها تفتقر «بالحرب» ، فالثورة أصبحت الآن أداة التوحيد ، مما يعني أن القوى الوجودية تعمل على إسقاط الدولة القطرية أو الاقليمية في القطر الذي تعمل فيه ، وعند نجاحها تسرع بضم هذا القطر مع الاقليم - القاعدة في دولة جديدة تقوم بدور الاقليم - القاعدة . قوة الاقليم - القاعدة العسكرية تتدخل - إن كان من حاجة إلى ذلك - بعد انتصار الثورة التي تستطيع عندئذ أن تطلب هذا التدخل إن دعت الضرورة إليه .

ملاحظة أخيرة حول المشاكل التي يطرحها هذا السؤال ، إنها من النوع الذي لا يمكن معالجته على حدة وبإجابة محدودة كهذه ، خارج استراتيجيا وحدوية جامعة ترتبط بنظرية علمية جامعة ، لأنها ترتبط بمشاكل وتناقضات وجوانب أخرى عديدة جداً يفترض بهذه الاستراتيجية أن تواجهها ككل ، ولهذا فإن الملاحظات السابقة تدل فقط على خط عام أساسي لهذه الاستراتيجية .

□ الوضع العربي لهذا المعهد ، إما أنه وضع ثوري ، وبالتالي يكون من اللائق ، استيعاء اللينينية على صعيد التحليل والرؤيا ، وإما

أنه غير ثوري، أي أنه قائم على فتور التناقضات وفجاعتها وعلى منطق الانسدادات والتنازلات، وبالتالي كل «إيديولوجية انقلابية» إنما تظهر كصرخة في الصحراء، أو كبلانكية تخفي اسمها. ماذا عن ذلك الوضع من حيث حاضره ومستقبله المنظور، وكيف، تبعد فكرك عن مناطق النزاعات الانقلابية العدمية؟

■ ن. ب: الوضع العربي الذي يشير إليه هذا السؤال هو حاليا وضع غير ثوري، ولكنه في نفس الوقت وضع يزخر، في قناعاتي، بالامكانات الثورية. هذه الامكانات تحتاج، كي تتحول إلى وضع ثوري، إلى الوضعية الوجودية التي أشرت إليها سابقا. الدليل الواضح على ذلك هو المد الرجعي والاقليمي الذي يحتاج الوطن العربي، وتقلص - هذا إن لم نقل سقوط - المقاومة العربية للعدو الصهيوني - الأمريكي، ليس من حيث وجودها (في سوريا وليبيا، مثلا) بل من حيث فاعليتها. مقارنة ذلك بالمرحلة الناصرية التي كانت تعمل بالانطلاق من وضعية كهذه يبرز ما أقوله بوضوح.

لهذا كانت إشارة السؤال إلى وضع غير ثوري «قائم على فتور التناقضات...» «إشارة صحيحة، ولكن دون قيام هذه الوضعية الوجودية لا يمكن تصحيح الوضع واتخاذ المبادرة من القوى الرجعية والتصدي بفاعلية للعدو الصهيوني - الأمريكي، إنني على قناعة بأن رجوع مصر إلى دورها كإقليم - قاعدة، خصوصا تحقيق وحدتها مع ليبيا وقيام «القاعدة - الحركية» سيغير جذريا وتماما الوضع القائم، ويفرز مدا وحدويا جديدا يفجر تلك الامكانات والتناقضات الثورية في مد ثوري يجعل الأنظمة القطرية تتساقط كأوراق الشجر في الخريف. تغيير الوضع القائم من وضع غير ثوري إلى وضع ثوري يجب أن يكون وحدويا، وإما أن لا يكون. المعركة الوجودية هي المعركة التي تستطيع وحدها أن تقلب هذا الوضع رأسا على عقب، ودون هذا المد تبقى، فعلا، كل «إيديولوجيا انقلابية كصرخة في الصحراء أو كبلانكية تخفي اسمها».

هنا أود الإشارة بأن «استيحاء اللينينية» الذي يشير إليه السؤال يمكن أن يكون صحيحا وبالتالي فعلا إن أدرك ذلك. فعلى الماركسيين عبر الوطن العربي أن يدركوا أن هذا «الاستيحاء» يجب أن ينطلق من موقع وحدوي، وأن المشاكل والقضايا والتحديات التي تواجهنا لا يمكن أن تجد حلا، أي حل

جدي، إن لم تكن في إطار دولة - الوحدة أو على الأقل قفزة كبيرة نحوها، إنها تستحيل في الاطار القطري، وإن هذه الدولة هي الوعاء المادي لها. معظم الماركسيين - وهذا أقل ما يقال - كانوا ولا يزالون يتكلمون وكأن من الممكن تحقيق ذلك دون هذا الموقع، دون هذه الدولة، حتى عندما يقولون بضرورة الوحدة، إنني على سبيل التمثيل العابر أشير إلى آخر ما قرأته حول ذلك، وكان الأسبوع الماضي، وهو مقابلة أجرتها «الشراع» البيروتية مع د. رفعت السيد الماركسي، أمين اللجنة المركزية في حزب التجمع الوندوي في مصر. فبعد أن يقرر بأن طابع الحزب طابع ماركسي يقول: «نحن حزب وحدوي بمعنى الأيمان بوحدة مصير الشعوب العربية ووحدة موقفها من أعدائها ضد ثالث الأعداء: الاستعمار الأمريكي، الصهيونية، الرجعية العربية، ونحن إن كنا نعتقد أن الأساس هو وحدة وتآخي الشعوب العربية في معركتها، فإننا لا نرفض أي شكل من أشكال الوحدة العربية بشرط أن تتم على أسس ديمقراطية سليمة وباتجاه صحيح. لكن نعتقد أن وحدة عربية شاملة حقيقية ستكون ممكنة فقط، عندما تستطيع الشعوب العربية أن تهزم ثالث الأعداء».

منطق كهذا هو منطق إقليمي يمثل الإقليمية الجديدة التي وصفت مقوماتها في كتاب - نود الإقليمية الجديدة والتي تشكل خطراً أكبر من الإقليمية السابقة السافرة الوجه، إنه منطق يشكل خطراً ليس فقط على العمل الوندوي، ويتنكر موضوعياً لدولة - الوحدة، بل أيضاً على الماركسية - اللينينية نفسها التي لا يمكن أن تكون فعالة وقادرة على أن تعمل مع التاريخ كما يمكن أن يصنع نفسه في الوطن العربي دون الانطلاق من موقع وحدوي والرجوع إلى هذا الموقع كقاعدة للعمل الثوري. فمواجهة «ثالث الأعداء» - الذي يتكلم عنه - بأية قدرة تكفل الانتصار عليه ليست ممكنة دون دولة - الوحدة أو قفزة كبيرة نحوها. إن كان يمكن «للسعوب» العربية (أنا كوندوي، أقول الشعب العربي) أن تهزم هذا الثالث دون هذه الدولة، لماذا إذن نحتاج إلى الوحدة؟. إن كان بالامكان تحقيق الثورة الاجتماعية الجذرية، اشتراكية صحيحة، أو ديمقراطية سليمة في إطار قطري، فلماذا إذن نحتاج إلى هذه الدولة؟. هذا منطق يلغي دولة - الوحدة لأنه يلغي ضرورتها. نحن الوندويين نقول بأن دولة - الوحدة أو قفزة كبيرة نحوها تشكل الشرط الأساسي في تحقيق هذه المقاصد.

□ لقد عرف تاريخ الثورة الفرنسية لحظة روبسبير اليعقوبي

الذي سعى إلى تحويل الثورة إلى فضيلة عليا مطلقة، فلم يسعه لتحقيق ذلك إلا أن يسن سياسة الاستبداد والارهاب. والحال أن تلك الفضيلة كانت، كما سجل هيجل، تمارس قوتها دون أن تستعمل الأشكال القانونية. و«أما العقاب الذي تفرضه فهو كذلك بسيط: الموت» فعلى ضوء هذه السابقة من بين سوابق أخرى عديدة، كيف، لك، أن توفق بين التنظير للإيديولوجيا الانقلابية كفضيلة مطلقة وبين العمل على الحيلولة دون سقوطها في العسف والارهاب؟.

■ ز. ب: لقد أجبنا تقريبا على هذا السؤال في إجابتي على السؤال الثالث حيث أشرت إلى دياكتيك العنف الذي تفرضه الثورة، وكيف أن درجة هذا العنف تزداد بازدياد حدة التناقضات والتحديات والضغوط التي تواجهها، بازدياد درجة التكامل الايديولوجي الانقلابي الذي يعبر عنها. لهذا فإن لحظة «روبيير البعقوي» هي لحظة طبيعية في جميع الثورات الكبرى المتكاملة ايديولوجيا.

هذا يعني أنني لا أحتاج بأن أوفق بين «التنظير للايديولوجية الانقلابية كفضيلة مطلقة وبين العمل على الحيلولة دون سقوطها في العسف والارهاب...»، وذلك لأن السؤال يعني شيئا لم أقله، وهو تحديد فضيلة الايديولوجية الانقلابية المطلقة كشيء مجرد، أو يمكن فصله عن العسف والارهاب. ما صنعتته هو مقارنة تحليلية للايديولوجيات الميتافيزيقية والعلمانية، كشفت فيها عن قانون يعيد ذاته فيها، وهو أن هذه الايديولوجيات كذلك تجد، من زوايا خاصة بها، أن ما تقول به وتدعو اليه يمثل الفضيلة المطلقة، لانه يمثل الحقيقة المطلقة أو الوحيدة التي تعلو على غيرها، ولأن التفسير أو الحل الذي ندعو اليه يكون بالتالي التفسير أو الحل الوحيد لخلاص الانسان. هذا كان يعني، بالنسبة لها، أنها تملك القياس الصحيح الاعلى للتمييز بين الفضيلة والريضة، بين الخير والشر، بين الخطأ والصواب؛ هذا كان يعني أن مقاومتها تمثل الشر، والشر المطلق، الذي يجب استئصال جذوره، هذا كان يقود في دوره إلى ممارسة العنف «المطلق» الذي كان يقرن بها.

لقد ذكرت أن الايديولوجية الانقلابية تكشف في بدايتها، في لحظة تمردها التاريخية وفي مرحلتها الديناميكية عن طاقات الانسان تماما وتدفع به إلى تجاوز ذاته، وإلى مستويات عليا من الخلق والابداع، ومن الالتزام الاخلاقي

بقيم معينة، ولكن هذا لم يكن طبعاً تحديداً يستنزف امكاناتها أو يتجاهل الجوانب السلبية الأخرى، كالعنف الجماعي الذي يترتب عليها. ولكن ذكرت، من ناحية أخرى، أن من الضروري العمل على الحد من درجة هذا العنف، وأن أحسن طريقة في ذلك هي إدراك طبيعته، الديالكتيك الموضوعي الذي يقود إليه، لأن هذا الإدراك يستطيع أن يساعد في تطويعه أو تطويقه بقدر ما على الأقل. المسألة الأساسية التي يجب أن لا تغيب عن ذهننا هي أن هذا العنف لم يكن عنفاً اعتباطياً، لم يكن نتيجة انحرافات شخصية أو قيادات مرضية. بل كان أساساً نتيجة ضرورات موضوعية لا يمكن للشورة، للأيديولوجية الانقلابية أن تتجنبها إن أرادت أن تكون ما هي عليه: ثورة وإيديولوجية انقلابية.

روبسبير اليعقوبي استقال من عمله كقاضي لأنه رأى أنه لا يستطيع إصدار أحكام قاسية جداً وخصوصاً بالحكم بالإعدام، إنه مع قادة اليعقوبية الآخرين، أو بالأحرى معظمهم، الذين كانوا في حياتهم السابقة للشورة قدوة في هذه المشاعر الإنسانية الطيبة: حياة القادة الذين كانت قيادتهم تقترن بهذا العنف «المطلق» لا تكشف عن أية استعدادات لهذا النوع من العنف، الوضعية الثورية التي كانوا يعملون فيها، يعبرون عنها وعن الديالكتيك الذي تنطوي عليه، هي التي كانت تدعو وتدفع أساساً إلى هذا العنف. ما ينطبق على اليعقوبية ينطبق، مثلاً، على الستالينية التي كانت مؤخرها هدف هذا النقد المجرد.

الستالينية لا تعود إلى «انحرافات» ذاتية في شخصية ستالين، قد يكون من الممكن إعادة قدر ما من العنف الجماعي الذي اقترن بها إلى ذلك، ولكن لا يمكن بأي شكل علمي تفسيره بهذه «الانحرافات». فالستالينية تجد تفسيرها الأساسي في المرحلة الانتقالية الجذرية التي كانت تعبر عنها وتريد معالجتها والانتقال منها بسرعة إلى إقامة النظام الجديد وترسيخ قواعده. من الغريب حقاً، مثلاً، أن نجد بأن التفسير الماركسي المهيمن للظاهرة الستالينية كان يعيدها، ابتداءً من خروتشوف، إلى شخصية ستالين وانحرافاتهما. ليس هناك من شيء أبعد عن الماركسية وعلميتها من هذا التفسير.

ولكن إن كان السؤال يعني تساؤلاً حول ما يمكن صنعه في الحيلولة دون سقوط الأيديولوجية الانقلابية كفضيلة مطلقة في العسف والارهاب، فليس

لدي من جواب سوى ما أشرت إليه من إدراك لديالكتيك المرحلة الانتقالية أو الوضعية الثورية الذي يدفع إلى ذلك، وهو طبعا لا يشكل حلا للمشكلة، ثم القول أننا نواجه هنا أيضا أحد تناقضات الوضع الانساني والتاريخي الاساسية التي لا يمكن أن نجد حلا نهائيا لها، وهو التناقض بين الفضيلة المطلقة التي تدعو إليها الايديولوجية الانقلابية وبين عنف جماعي تكون مضطرة إلى ممارسته في تحقيق هذه الفضيلة، أي أن نجد حلا لوسيلة تتناقض مع دعوة صادقة إلى خلاص الانسان وتحريره

□ «أنا انقلابي، فإذا أنا موجود»، مقولتك الايديولوجية هذه التي رفعتها إلى صفاء المعادلة أو العقيدة الفلسفية، ويتحور حولها فكرك وينبني، هذه المقولة، كيف للمثقف العربي اليوم، سواء انتمى إلى حزبي البعث أو إلى أي حزب آخر، أن يجهر بها ويردها من دون أن يستعدي عليه سلطات كثيرة يتصدرها الدين والسياسة. ألا تضاهي خطورتها خطورة القول بقدم القرآن تحت خلافة المأمون أو القول بخلق القرآن في عهد المتوكل؟

■ ن. ب : قبل كل شيء يجب أن أقول بأنني لم أطرح هذه المقولة بشكل مجرد، بل ربطت بينها وبين الاوضاع الاجتماعية التاريخية التي تعمل فيها، والتي تحدد بالتالي شكلها، دورها وقدرتها على تحديد الذات والواقع. هذا يعني، من ناحية أخرى، أن فاعلية هذه المقولة أو الاشكال التي تتخذها ترتبط بحركة الواقع الاجتماعي التاريخي، والامكانات والاتجاهات التي يمكن أن تفرزها في اتجاه هذا الواقع إلى تجاوز ذاته، وأن أكثر هذه الاشكال تكاملا - أي عندما تعبر عن ذاتها في ايديولوجية انقلابية متكاملة الابعاد - تظهر في مراحل انتقالية جذرية من وجود تقليدي سابق إلى وجود جديد ينفيه. هذا يعني بدوره أنها تجدد نفسها تعمل مع التاريخ، وأن التاريخ يقف إلى جانبها، وهذا لا يضيف عليها قط الشرعية التاريخية بل الفاعلية التي تستطيع بها التغلب، عاجلا أو آجلا، على التحديات التي تعترضها، ومنها التي يشير إليها السؤال.

المرحلة الانتقالية التي نمر فيها والتي تزداد اتساعا وعمقا مع الوقت - رغم الجزر الثوري الذي نعانیه حاليا - يقلص تدريجيا من امتداد وقوة هذه التحديات. من ناحية أخرى، يجب أن لا ننسى أن هذه المقولة تحتاج ليس

فقط إلى مرحلة انتقالية، وإلى العمل مع التاريخ كي يمكن لها أن تكون فعالة، بل تحتاج أيضا إلى طليعة صلبة تكرس جهودها ونفسها لها، وتقود عملها في الواقع. ولهذا فهي تحتاج إلى هذه التحديات، والتحديات الكبيرة، كي تدل على وجودها، تمتحن هذا الموجود، وتفرز عن طريق الصراع هذه الطليعة التي تحتاج إليها، لهذا فإن المثقف العربي مدعو إلى هذا النوع من التمرد، إلى هذا النوع من الالتزام، مهما كان الثمن.

عند مناقشة موضوع كهذا يجب أن لا ننسى أيضا أن ظهور ايديولوجية انقلابية متكاملة الابعاد، تعبر عن الشكل أو النموذج العام الذي وصفته وحللت عناصره في كتاب الايديولوجية الانقلابية، يشكل ظاهرة قليلة الحدوث. فالتاريخ شحيح جدا، كما يبدو، في إفراز العناصر المعقدة والعديدة التي يجب أن تتوفر لظهورها. إننا نجد في العصر الحديث كله ثلاث تجارب فقط تمثل هذا النوع من الايديولوجية المتكاملة الابعاد، الثورة الفرنسية والعقلانية الفلسفية التي تقف من ورائها، الثورات الشيوعية والماركسية كمرجع لها، الثورات الليبرالية والفلسفة الليبرالية التي تقترن بها. يمكن إضافه النازية كمثال آخر، ولكن الهزيمة كانت مقدورة عليها لان الايديولوجية التي قدمتها كانت - رغم الجذرية التي تميزها من حيث رفضها للتراث الغربي الفلسفي والثوري، عقلانية عصر التنوير، مثلا، والمذاهب الثورية المتعددة التي ترتبط بها من ليبرالية، وماركسية، الخ. - تتناقض مع حركة التاريخ. إن أكثر التجارب الثورية كانت تجدد صياغة ايديولوجية لها في تصورات ايديولوجية ثورية، أي مفاهيم أو مواقف ايديولوجية جزئية قد تدعو إلى تغيير جذري ولكن دون فلسفة حياة جديدة متكاملة الابعاد.

هذه المقولة الجذرية التي أخلص إليها في تحديد الانسان لا تعني، من ناحية أخرى، أن على الانسان أن يكون انقلابيا في الشكل الذي حددته في كتاب الايديولوجية الانقلابية واما أن لا يكون. ما تعنيه هو فقط أن قمة انسانية الانسانية تبلغ ذروة ممارستها لذاتها في هذا الشكل، وأن هناك بالتالي مستويات عديدة من التمرد التي تعبر عن هذه الحقيقة الانسانية فيه.

وأخيرا وليس آخرا، إنني كوحودي عربي أرى، كما أشرت سابقا، أن الايديولوجية أو أي تصور أيديولوجي نقول به يحتاج كي يكون ثوريا بأن يكون وحديويا، ومن ذلك يمكن إعادة صياغة تلك المقولة في ضوء هذا المنطلق

الوحدوي والقول أنا وحدوي ، فإذا أنا «انقلابي» ، أنا انقلابي فإذا أنا موجود . هذا يعني أن الذين يثرون ويتمردون باسم هذا الالتزام الوحدوي يجدون صدى إيجابيا قويا بين الجماهير والمثقفين يدعم تمردهم ، يعززه ويرعاه ويضفي عليه قوة فعالة في الواقع مما يعني أن من الممكن اتخاذ المبادرة من يد هذه السلطات السياسية والدينية التي تحافظ على الأنظمة القطرية وتتكر لدولة - الوحدة . في أي حل ، المثقف الوحدوي مدعو ، حتى وإن كان الوضع غير ملائم أبدا ، بأن يتمرد تماما على الأنظمة القطرية ، وأن يعمل فكريا أو سياسيا على سحق جميع السلطات التي ترعى أنظمتها ، من أي نوع كانت . المثقف الوحدوي يجب أن يدخل هذه المعركة بكل ما أمكنه من إمكانات فكرية ، بكل ما يملك من طاقات ، ومهما كان الثمن ، وبأي شكل جاء هذا الثمن .

□ ترى أن العرب طوال تاريخهم الى اليوم لم يعرفوا إلا انقلابا متكاملا واحدا ، هو الاسلام . وألاحظ على هذا القول ، أولا ، أن الانقلابية الاسلامية لم تنطع بالاطلاقية ولا بالجذرية الشاملة ، وذلك لكون الاسلام نجح بالذات وتوفق في مسعاه ، وقد توفق لأنه أحسن إدارة التغيير ، بالهدم تارة وبالإصلاح المستصحِب لبعض الطقوس والعادات السابقة عليه طورا . ثانيا ، وقد يكون هذا مفارقة عجيبة ، على افتراض أن قولك حق ألا ترى أنك تلتقي فيه مع ألد خصومك في الصراع الايديولوجي ، وأقصد بهم السلفيين؟

■ ن . ب : قولي بأن العرب طوال تاريخهم الى اليوم لم يعرفوا إلا انقلابا متكاملا واحدا هو الاسلام قول لا يجب أن يفصل عن الفلسفة الاجتماعية التي قدمتها أو بالأحرى بدأت بتقديمها في كتاب الايديولوجية الانقلابية ، والتي حددت بها التاريخ كدورات ايديولوجية ، أي دورات تتنقل فيها الايديولوجية من طور ديناميكي ثوري الى طور استاتيكي تحسّر فيه قدرتها السابقة في الطور الأول على تحريك التاريخ ، صنه وسيادته . أما كيف يحدث هذا ، وما هي القوى والتحويلات والتناقضات ، الخ . التي تقود الى هذه النتيجة فمسألة أعالجها بشكل جامع في الكتاب الثاني من السلسلة التي أشرت إليها سابقا ، والتي بدأتها بالكتاب المذكور . إنه كتاب في حجم هذا الكتاب الأخير أحلل فيه السياق العام الذي يفسر تلك الدورات الايديولوجية ، ويحمل الايديولوجية سواء كانت ميتافيزيقية أو علمية من الولادة الى «الزوال» ، أي من طور

ديناميكي الى طور سكوني، ومنه الى طور نهائي تنهار وتخرج فيه من التاريخ .
الطور الستاتيكي يعني أن الايديولوجية تفرز فيه عقلية تتطلع الى «الوراء»
وتحدد سلوكها وعلاقتها مع التاريخ بما حدث وتحقق، أي عقلية عاجزة عن
التطلع الى «الأمام» وتحديد سلوكها بما يمكن أن يحدث أو يجب أن يحدث في
ضوء التاريخ المتحرك، التاريخ الذي يصنع نفسه .

هنا أود الإشارة العابرة الى جانب واحد من هذا السياق وهو أن
الايديولوجية تخلق في المؤمن نفسه النقيض الذي يقتلها، أي فردا ينزع عنها
حيويتها، وديناميكتها وثوريتها الأولى، فيجمدها ويشل طاقاتها الخلاقة،
وبالتالي يجعلها عاجزة تماما ليس فقط عن سيادة التاريخ كما صنعت في طورها
الأول، بل عن مجاراته . ليس هناك، مثلا، من دين يتميز بالعقلانية التي
ميزت الاسلام، وبما نجده فيه من توجيه للعقل في وجهة موضوعية، أو نحو
الواقع الاجتماعي التاريخي الموضوعي، يحته مباشرة أو غير مباشرة على الارتباط
به، إدراكه والتفاعل معه، هذا يعني بدوره أن الاسلام هو، بين الأديان
الأخرى، الدين الوحيد الذي يمكن بدوره أن يعد المؤمنين للانفتاح لعقلانية
العلمية الحديثة التي تقف وراء منجزات العصر الحديث وتحيط بنا من كل
جانب، لكن ما نجد هو أن لا فرق هنا بين هؤلاء وبين المؤمنين بأديان أخرى
لأن نفسية «المؤمن» واحدة تتمركز على طقوس وشعائر جامدة بسيطة وعلى
عقلية تقليدية (سلفية)، ومفاهيم رتيبة تتموقع وتتحجر فيها، وبالتالي تعجز
عن مجارة حركة التاريخ، وتمثل بذلك نقيضا لروح الايديولوجية التي تفرعت
عنها . هذا تناقض لا يمكن في قناعتي حله أو تجاوزه .

إنني أعطي في الجامعة التي أدرس فيها «سمينار» في تاريخ الفكر
الاجتماعي، يدور على أحد أعلامه الكبار . عندما أختار ابن خلدون أقول
للطلاب في تقديمه لهم، لو أن ابن خلدون لم يكن مسلما لما كان على الأرجح
ابن خلدون الذي نعرفه وأفسر لهم ذلك بالرجوع الى القرآن أدل في فيه على
الميزتين اللتين أشرت إليهما، ولكن رغم هذا التوجيه الذي نجده في القرآن،
الذي «يخلق» مناخا فكريا يساعد على الانفتاح على الواقع الموضوعي والتفاعل
معه في ضوء العقل العلمي الحديث، لا نجد هناك أي فرق بين «المؤمن»
المسلم من ناحية عامة وبين المؤمن الهندوسي، المسيحي، البوذي، الكونفوشي،
الخ . .

هنا تجب الإشارة بأن الفكر الذي كان يعالج علاقة الدين بالعصر الحديث، سواء كان سلفيا أم لا، كان يتوقف عادة، منذ القرن التاسع عشر حتى الآن، عند ضرورة إحياء القيم الدينية ويدور أساسا حول ذلك في أشكال وصيغ مختلفة، عاجزا عن طرح السؤال الصحيح والعمل على الإجابة عليه، وهو: هل يمكن إحياء هذه القيم، وبشكل يجعلها قادرة على التفاعل مع التاريخ الحديث، مجاراته أو توجيه حركته؟.. هل يمكن لفلسفة حياة دينية أن تجد مكانا لها في هذا العصر وما يمثله من عقل عملي، مكانا يعني قدرة على العمل معه وبالاتفاق منه، قدرة على تجديد المجتمع التقليدي الذي يفرضه التاريخ في إطار فلسفة كهذه؟

هذا الفكر نسبي، بكلمة أخرى، أن أحكام وتعاليم الدين هي ما هي عليه، أن ما يتغير هو علاقة المؤمن بها، وأن هذه العلاقة تتغير مع تغير الأوضاع الاجتماعية والمراحل التاريخية، ولهذا كان من الضروري الوقوف عند هذه العلاقة وديالكتيكها الخاص. هذا ما كان غريبا عن هذا الفكر الذي كان يتكلم عن إحياء القيم الدينية، وكأن هذه الأحكام دون أية علاقة بهذه الأوضاع والمراحل. أو أن تغير هذه الأخيرة جذريا كما نجد في العصر الحديث لا يجعل من غيرنا ممكن تصحيح علاقة المؤمن بأحكام وتعاليم الدين بشكل يعيد الى هذه الأحكام والتعاليم القدرة الديناميكية التي مارسها في طور تاريخي سابق.

لهذا ليس من الغريب أن جميع الحركات الدينية التي قامت على هذه المقولة في إحياء القيم الدينية كانت حركات محافظة ورجعية وإن التمرد الوحيد الذي عرفه بعضها كان تمردا سياسيا فقط ومؤقتا وكان ينتهي في الكثير من الأحوال بالتعاون مع العدو الخارجي نفسه. ما يفسر هذا هو أنها كانت تعمل ضد مجرى التاريخ عاجزة عن التفاعل معه، وهذا كان يعني لقاء بينها وبين هذا العدو الذي يعمل هو الآخر على مقاومة هذا المجرى الذي يدعو الى التجديد الاجتماعي الايديولوجي الجذري. لهذا أتوقع مثلاً، ليس فقط فشل وعجز الخمينية، آخر هذه الحركات، بل أن النتيجة التاريخية الأهم التي قد تترتب عليها في إيران ستكون، على الأرجح - بسبب عجزها عن معالجة وحل المشاكل والقضايا والتناقضات التي تكشف عنها المرحلة الانتقالية التي توجهها - تمهيد الطريق أمام حركة شيوعية أو ماركسية لاستلام السلطة وبناء نظام

اجتماعي جديد، لأن حركة كهذه تملك ما تحتاجه هذه المرحلة من ايدولوجية ومن تنظيم متين يعبر عنها.

□ في حاضرننا، هناك معاينة لنفس الحالة، وإن تنوعت تسمياتها، فالسلفي يتحدث عن انحطاط المسلمين وسكونهم، ومسبب ذلك «سبات من له حق، وحراك من لا حق له». ويتكلم رجل الاقتصاد عن العجز والتبعية: عجز الاقتصاد العضوي من فلاحه وصناعة على حساب القطاعات اللامتجة وعجز التخطيطات والموازن، أما التبعية فهي المتجلية في المديونيات المتفاحشة وفي ارتباط اقتصادات الضواحي باقتصاد المركز المتحكم في سوق العرض والطلب. ثم يأتي التاريخاني فيتكلم لمعاينة نفس الحالة، وبلغة مختلفة، عن التأخر التاريخي والتخلف الفكري وعن فجاجة التجارب وهشاشة الهياكل. فيما يخص الحلول والمخارج المعروضة، كان الأفغاني وعبدہ يتصورانها في دين قوي الأصول، محكم القواعد، شامل لأنواع الحكم. أما في النظرية الاقتصادية الثالثة، فإنها تتمثل في بناء اقتصاديات متركزة على ذاتها، متكاملة فيما بينها داخل جهة أو سوق داخلية، شركاؤها الأساسيون بلدان العالم الثالث، مما يستوجب تحقيق الاستقلال عن اقتصاد المركز وبالتالي، من جهة القطيعة مع السوق الرأسمالية العالمية ومع البناءات الاقتصادية القائمة على أنشطة التصدير، ومن جهة أخرى تنمية القطاعات الاقتصادية الحيوية المتتجة من زراعة وصناعة خفيفة وثقيلة. . . أما التاريخاني فهو يقترح استيعاب التجربتين الفيدالية والبرجوازية كما عرفهما الغرب الأوروبي واليابان. . . يمكنك أن تناقش هذه الحلول كل واحد على حدة. ولكني أريد بدءا أو في آخر المطاف أن أسألك سؤالا أتشبث به وألح عليه، لاسيما وأنه يطرح كذلك على هامش مشروعك في الايدولوجية الانتقالية، وهو: لماذا لا نجد تلك الحلول في الأوساط المقررة والمسيرة أذانا صاغية وسواعد منفذة؟ بصيغة أخرى: لماذا هذه الهوة بين النظرية والواقع؟ هل هناك قدر خصوصي يتحكم في الممارسة ويستعصي على النظرية تطويقه وإلغاؤه؟

■ ن. ب: لقد أجبت على الحل الأول (الأفغاني وعبدہ) في إجابتي على

السؤال السابق . أما فيما يتعلق بالحل الثاني (النظرية الاقتصادية الثالثة) فقد أجبته عليه ضمينا على الأقل في إجابتي على السؤال الثالث، والسؤال الرابع، عندما تكلمت عما أسميته بالوضعية الوجودية . أقول هذا لأن هذه النظرية لا ترى أن الحل الاقتصادي الذي تقوم به بعيد الاحتمال، هذا إن لم نقل غير ممكن، دون اتحادات سياسية كبيرة تشكل وعاء ماديا له، فما تحتاجه بلدان العالم الثالث من «اقتصادات متركزة على ذاتها . . .» لا يمكن أن يتوفر لها دون أداة سياسية واحدة تنظمها، تركزها وتربط بينها . ليس هناك، مثلا، من محاولة من هذا النوع تحقق لها من أسباب النجاح ما تحقق لبلدان السوق الأوروبية المشتركة . ولكن هذه السوق لا تزال بعيدة جدا عن تحقيق وحدة اقتصادية أو اقتصاد واحد متمركز على ذاته . ثم إن الهدف الأساسي من هذه السوق وهو إقامة دولة اتحادية من هذه البلدان، أو على الأقل من البلدان الأولى المؤسسة استحلال على هذه السوق . هذا ينطلق على جميع المحاولات الاقتصادية الماثلة في التاريخ الحديث . هذا ما دلت عليه في القسم الأول من كتاب النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية الذي أشرت إليه سابقا .

هذا يعني أنه إن أرادت بلدان العالم الثالث تحقيق هذا التحرر الاقتصادي الذي يتكلم عنه هذا الحل، وجب عليها أن تبدأ بالحل السياسي الذي يعني قيام دول اتحادية كبيرة توفر لها شروطا ضرورية لهذا الحل . قيام دول كهذه يحتاج إلى توفر شروط الوضعية الوجودية التي أشرت إليها، ولكن وضعية كهذه غير موجودة بين مجموعات البلدان التي يمكن التفكير بتشكيل اتحادات كهذه بينها، وهذا يعني أن هذه البلدان ستدور في حلقة مفرغة عاجزة عن الخروج من المأزق التي تواجهها على الأقل في المستقبل القريب .

أما الحل الثالث الذي يشير إليه السؤال بالحل التاريخي، فإنني أكتفي بالقول بأن دراسة التجربة الفيدرالية والبورجوازية ضرورية، ولكننا لا نستطيع اتخاذها كنموذج لأنها لا تنطبق على أوضاعنا أو أوضاع بلدان العالم الثالث . فالبورجوازية التي تعرفها هذه البلدان هي بورجوازية طفيلية لا تستطيع أن تكون ثورية مبدعة أو خلاقة كالبورجوازية في أوروبا واليابان .

أما القسم الأخير الذي يلح السؤال بالاجابة عليه، فمن الممكن القول باختصار شديد : إن الحلول التي تطرح لمشاكل معينة تعجز، أولا، إما لأنها قد تكون حلولاً خاطئة من حيث البنية العلمية، أي حلولاً بعيدة عن حركة الواقع وإمكاناته واتجاهاته، وإما لأن الأوضاع الموضوعية لا تزال غير مختصرة رغم أنها قد

تكون صحيحة من ناحية نظرية أو من حيث قدرتها على إدراك القوى والاتجاهات الاجتماعية التاريخية الجديدة التي تعمل على دفع الواقع في اتجاه معين، ولكن دون أن يكون هذا النمو أو الدفع قد وصل بعد موضوعيا إلى درجة تجعل هذه الحلول ممكنة. وأخيرا - وفي ضوء مشروعى في الايديولوجية الانقلابية الذي يشير إليه السؤال - يمكن القول، أو بالأحرى يجب القول والتنبيه بأن هناك دائما هوة بين النظرية والواقع، أو بين المثال الذي تقول به النظرية عندما تكون نظرية جامعة تدعو إلى نظام أو مجتمع جديد، وبين الواقع الذي ينتج عنها، مهما كانت صلة النظرية وثيقة بطبيعة الواقع. دور المثال ليس أن يتحقق أو أن يتطابق تماما مع الواقع الذي يخلقه أو يترتب عليه، من هذه الناحية يمكن القول أن كل مثال دعت إليه أية ايديولوجية عبر التاريخ كان فاشلا. الدور الاساسي هو نقل مجتمع معين إلى وجود جديد يرفعه إلى صعيد تاريخي جديد. إن استطاع ذلك يكون ناجحا حتى وإن كانت الهوة بينه وبين ما كان يتوقعه أو يدعو إليه كوجود جديد، لا تزال بارزة وكبيرة.

وختاماً، أود فقط الإشارة، أولاً، بأنه لا يمكن الفصل بين هذه الجوانب والكلام فقط عن أحدها كحل للحالة التي يشير إليها السؤال، وثانياً، بأن ما يشير إليه التاريخاني ضروري وأساسى في كل حل نقدمه أو نفكر به. فدون تحرير الفكر وتجديد اطاراته النفسية والعقلية نفسها، لا يمكن، مثلاً، التغلب على المشاكل الاقتصادية التي يتكلم عنها السؤال، ولكن هذا التجديد لا يمكن - على الاقل - بالسرعة التي تفرضها معالجة هذه المشاكل وغيرها من التحديات - دون تصور ايديولوجي جديد، هذا إن لم نقل ايديولوجية انقلابية بالمعنى الذي أشرنا إليه سابقاً.

عَبْدُ الرَّحْمَنِ بَدَوِي

الْبَاحِثُ وَالْفَيْلَسُوفُ

تقديم

ليس من قبيل المجاملة أن نقول بأن عبد الرحمن بدوي غني عن كل تعريف. فهو حقا كذلك بحكم انشغاله بمرافق معرفية عدة، قد تصعب متابعته فيها كلها. فنحن طلبة أو أساتذة قد عرفناه مصنفا ومحققا ومترجما ومفكرا. وقد لا نبالغ إن زعمنا أنه يشكل في الفكر العربي المعاصر ظاهرة فريدة من حيث القوة في الجمع والتحصيل والثراء في الوضع والتأليف.

إنه، في زمن كثر فيه الادعاء وحلة اللاعلم، يمثل، حقا، بأعماله موسوعة نافعة متحركة يجدها الباحث أيديها ممدودة عند الحاجة والاقتضاء، وفي أوقات العسر والطلب الملحاح. إننا قد لا نتفق معه في بعض أحكامه القاسية على باحثين ومفكرين وقد لا نساير وجهات نظره السياسية، لكن ما نتعلمه يقينا بصحته هو، من جهة محبة المعرفة والوفاء لها، ومن جهة أخرى الحذر العلمي الشديد كشرط ضابط لكل تنظير وكل اجتهاد فكري خالص.

قد يقول البعض إن عبد الرحمن بدوي باحث ومؤرخ أكثر منه فيلسوف. والحق أن مثل هذا الحكم لا يستند إلى ما يكفي من المعايير الدقيقة التي تعرف الحدود بين الانتاج الفلسفي وتاريخه. فهل يصح القول بأن بدوي

الباحث يتجرد من أدواته وتوجيهاته النظرية حين يمارس البحث، أو أنه، على عكس ذلك، يكف عن التحقيق والتنقيب عندما يتعاطى الفكر؟ وهل ع. بدوي مقل كمفكر ومكثر كباحث؟

ليس من الضروري الفصل في مثل هذه الاسئلة طالما أننا في هذا الحيز لا نسعى إلا إلى التذكير، ولا نقول التعريف، بخطوط فكر بدوي العريضة التي تظهر جلية في مؤلفات ومضمرة تقديرية في أخرى...

إن أهم مرجع تبلور فيه نزعة مفكرنا الفلسفية هو بلا ريب الزمان الوجودي الذي ظهرت طبيعته الأولى في 1943 بهذا التصدير العام: غاية الوجود أن يحدد ذاته وسط الوجود. وما هنا صورة إجمالية للمذهب فسرنا فيه الوجود على أساس الزمان، وحاولنا تحقيق هذه الغاية للانسان.

المؤلف قسبان: الوجود بالزمان والوجود الناقص.

القسم الاول عبارة عن بحث تاريخي نقدي يمكن تلخيص نتائجه بمبارات المؤلف على النحو التالي:

1 - إن الزمان نوعان: زمان فيزيائي، و زمان ذاتي وسنسميه الزمان الوجودي.

2 - إن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام، وسنرى أن الزمان عامل جوهري مقوم للوجود.

3 - إن الوجود وجودان: وجود الذات، ووجود الموضوع، ولكن الوجود الاصيل، بالنسبة إلى الانسان على الاقل، هو وجود الذات، حتى أننا سننتهي في آخر الأمر إلى قصر كلمة الوجود على وجود الذات.

4 - إن المقولتين الرئيسيتين اللتين يتعين بهما الوجود هما الواقع والامكان، وتبعا لهما سينقسم الوجود إلى وجود ممكن ووجود واقعي، أو وجود ماهوي وآنية، كما سنعتبر نحن. ولكن هاتين المقولتين لا يجب أن نفهمهما كما فهمها كانط، كما أن الامكان لا يفهم بالمعنى الارسطي، بل بالمعنى والفهم اللذين أوضحناهما.

5 - إن الحرية هي الصفة الأولى لوجود الذات، وهذا يستخلص من

النتيجة السابقة، أي نتيجة لفكرة الامكان كما بينها، والصلة بينها وبين فكرة الواقع.

6 - إن الشقاق في طبيعة الوجود أو مشاققة الوجود لنفسه يجب أن يُعَدَّ المسلمة الاولى التي على أساسها يجب أن يوضع كل مذهب في الأخلاق، وإن فكرة التوتر هي الفكرة التي يجب أن تسود كل نظرة أخلاقية.

7 - إن العقل المنطقي ليس هو الملكة الوحيدة التي يستطيع المرء أن يدرك بها حقيقة الوجود الحي» (ص 148 - 149).

أما القسم الثاني من المؤلف وعنوانه الوجود الناقص فإنه يقوم على تحليل وجودي لمقولات العاطفة (الأم، الحب، القلق...) ومقولات الارادة (الخطر، الطفرة، اللامعقول، اللاعالية، التعالي...). وينتهي المحلل من دراسة هذه المقولات التي هي مقولات الفردية ليشرح في إقامة منطق جديد على أساس فكرة التوتر من جهة، وفكرة الامكان من جهة أخرى. والفكرتان مرتبطتان عضويا وجدليا بفكرة الزمان أو الزمانية التي لا تجد أصلها وتفسرها إلا في فكرة العدم. فكأن العدم إذن، كما يقول بدوي نفسه هو: «البؤرة التي يجتمع فيها الضوء والمركز الذي يشع منه كل النور المكون لمذهبنا في الوجود» (ص 238).

هنا بالذات، بدل أن يوقع بدوي بالمصادقة على اتجاه مارتن هيدجر في كتابه الرئيسي الوجود والزمان، نراه يتقلب عليه، إذ يرفض ويصف بالكذب سؤاله الذي يشكل حجر الزاوية في فلسفته: لماذا كان ها هنا وجود ولم يكن عدم؟ ويحل بدوي مشكلة هذا السؤال «على أساس القول بأن الوجود والعدم يكونان معا نسيج الوجود المتحقق في حالة الآنية». أما المسألة الحقيقية البديلة التي يلزم طرحها، حسب مفكرنا، فهي: «ما العلة الفاعلة لهذا الاتحاد بين الوجود والعدم لتكوين الآنية؟» والجواب القاطع عنده هو: «إنها الزمان» (ص 238). ومن هذا التأكيد نستنتج أولا أن لا معنى للتساؤل عن بداية وكيفية دخول الزمان إلى الوجود الماهوي لتكوين الآنية، وذلك بفعل ما يربطهما من بطون ومحايات، وثانيا أن الزمان خالق بمعنى «أنه العلة في تحقق الوجود» أو في اتحاد العدم مع الوجود والتقاء التناهي مع الامكان المطلق...

وفي الفصل الأخير من الكتاب، وهو ينحو نحوا تركيبيا يدافع بدوي

عن مبدأين يرفعهما إلى سدة الحقائق (١)، وهما من جهة تاريخية الوجود أو الوجود مع الزمان وبالزمان، ومن جهة أخرى أن تاريخية الوجود ذات طبيعة كيفية من حيث انطباع وحداتها المنفصلة بالعامل العاطفي والارادي... والجدير بالاشارة هنا أن بدوي الذي يظهر أنه كان يهادن مؤسس الوجودية المفكر الدانماركي سورين كيركيغارد ويساير تحاليله لبعض المقولات الجوهرية كالوجدان والطفرة والتوتر، قد عارضه أشد معارضة حول فكرة السرمدية التي اعتبرها مجرد وهم وخدعة، لا بد من الاطاحة بها حتى «نعيد للانسان معناه وقيمه».

ليس من اليسير تلخيص ثم مناقشة فكر ثري بقدر ما هو فاعل ونشط داخل إطارات 'مرجعية متداخلة ومتشعبة'. وهذا بالذات ما نشعر به ونحن أمام نتاج بدوي ومؤلفاته. فعسانا في هذا اللقاء معه شخصيا أن نقلل من تلك الصعوبة، من جهة، وأن نتمكن، من جهة أخرى، من التعرف على مواقفه كفيلسوف من بعض القضايا الفكرية الملحة وأن نتلمس برفقته جدارة الفكر الفلسفي وحظوظه في البقاء والاشعاع..

□ في البدء عندك كان الشعر والقصة، ففي موضوع انتاجك الادبي الذي تضعه في قائمة المبتكرات، مثل ديوانك الشعري مرآة نفسي والحوار والنور وهموم الشباب، هل تقر بمكانته كامتداد مجانس ومشخص لمؤلفك الزمان الوجودي، أم أنك تعتبره مجرد عارض استطرادي؟

■ عبد الرحمن بدوي: إنتاجي الأدبي يواكب ما ألفته في الفلسفة منذ البداية، بل إنني بدأت حياتي بنظم الشعر بحيث أن معظم ما أتى في مرآة نفسي كتبته ما بين الرابعة عشرة والتاسعة عشرة من عمري. وبعد مضي فترة مديدة كنت أكتب فيها الشعر ولا أنشره، أقدمت على نشر ديوان نشيد الغريب وفيه طائفة من القصائد التي نظمناها متأثرا برحلاتي وتجاربي في أوروبا. وقد أخذت إسبانيا فيها الحيز الأكبر، إذ أني حاولت في بعض القصائد محاكاة الأوزان الاسبانية، وخصوصا النوع المسمى الكانطو خوندو.

الشعر عندي أداة تعبير عن أشياء لا تستطيع مؤلفاتي الفلسفية والأدبية الأخرى التعبير عنها، من عواطف جياشة وأخيلة شعرية وتجارب غرامية حية ومشاعر وطنية وإنسانية. . .

لقد اطلعت على معظم الشعر الهندي والفارسي والأوروبي، فتكونت لدي رؤية لما ينبغي أن يكون عليه الإبداع الشعري من حيث موضوعاته وأخيلته وتصايره.

ودراساتي للشعر الأوروبي وترجماتي المنظومة لجوته وهولدرلين ونوفاليس إنما قصدت بها إطلاع الشعراء العرب على النماذج العليا حتى يتأثروا بها ويتفاعلوها معها، بدلا من الاكتفاء بالنسج على قالب الشعراء العرب الأقدمين. وانؤسف حقا أن شعر الشباب العربي نفسه في الثلاثين سنة الأخيرة لا يدل على أنهم استفادوا من الشعر الأوروبي أو استطاعوا الاطلاع عليه مباشرة، كما كان عليه الحال نسبيا عند الجيل الأسبق، جيل أبي شادي وإبراهيم ناجي وعلي محمود طه والشابي. وكانت النكبة في الشعر العربي في الستينات إلى الآن متمثلة في ما يسمى بالشعر الحر وما يحسن تسميته بالنثر الایقاعي الذي بلغ قمة السخف في قصيدة النثر عند جماعة مجلة «شعر».

أما في مجال القصة فقد نشرت حتى الآن هموم الشباب. لكن عندي عدة قصص أخرى أعد بعضها للطبع، منها مثلاً قصة المسلسل الرهيب التي تتضمن خلفية تاريخية تتعلق بحملة السويس وأحوال أوروبا لذلك الوقت، وكذلك تجربة حياتي في سويسرا من 56 إلى 59 حيث عملت كمستشار صحفي. ومنها أيضاً قصة بعنوان لن أختار تعبر عن تجربة حية وهي مزيج من الحب والسياسة والأفكار الوجودية، ولي كذلك مسرحية بعنوان مأساة جابر بن حيان، أرجو أن تنشر قريباً، وهي وإن كانت تاريخية، لكن مدلولها إنساني وفلسفي عام وأتمنى أن تجد هذه الأعمال عند صدورهما نفس الأقبال الذي حظيت به هموم الشباب، هذه القصة التي ترجمت إلى عدة لغات واهتم بها مستشرقون ومؤرخو الحركات السياسية في العالم العربي، وذلك لأنها تعبر بصدق عن أوضاع الشباب وأفكارهم في ما بين الحربين العالميتين وخلال الحرب الأخيرة.

هكذا نرى أن إنتاجي يجب أن يعتبر قسماً جوهرياً مكوناً لمجموع تأليفي، كما هو الحال في إنتاج نيتشه الموزع بين الفلسفة والفيلولوجيا والشعر.

□ ما هي في نظرك نوع العلاقة التي يمكن أن تقوم بين الفلسفة والادب أو الشعر على وجه التخصيص. وهل بمقدور هذه العلاقة أن تكون حقاً مجدية، خصبة وخلاقة؟

■ ع. ب: العلاقة بين الشعر والفلسفة علاقة وثيقة منذ العهود القديمة. ففيثاغورس كان رياضيا وشاعرا، وبارمينيدس وضع كتابه في الطبيعة نظما، ثم خصوصا أفلاطون الذي كان شاعرا أكثر منه فيلسوفا، رغم أنه طرد الشعراء من دولته المثلى. ولكونه كان شاعرا، لم تحظ مؤلفاته بعناية العرب الذين رأوا فيها خيالا وأساطير، وهم كانوا يطلبون فلسفة وعلمًا وحقيقة موضوعية. ولوكرتيوس الروائي العظيم كان شاعرا وفيلسوبا في كتابه حول طبيعة الأشياء الذي بفضل استقرت قواعد مذهب أبيقور. وهكذا الشأن عند كثير من فلاسفة العصور الوسطى في أوروبا.

أما في الاسلام فإننا نجد ابن سينا يجمع بين الشعر والفلسفة ويأخي بينهما. فكان لشعره من الجمال والعمق ما يناسب قوة فلسفته وطبه وتأثيرهما، وذلك رغم أنف الجهال من مؤرخي الادب العربي. ونذكر كذلك بهذا الصدد السهروردي المقتول، الفيلسوف الصوفي صاحب مذهب الاشراق.

وفي العصر الحديث نجد في أوروبا شيلنج، ثم على وجه الخصوص فريدرك نيتشه الذي تعد قصائده أروع ما أنتج الادب الالماني في تاريخه كله، بحيث لا تخلو منها تصانيف المختارات الشعرية الالمانية. ويمكن أن نضيف أساء أخرى على رأسها الشاعر الفيلسوف الاسباني الكبير أنامونو الذي له من الانتاج الشعري بقدر ما له من الانتاج الفلسفي الصرف، كَمَا وكيفا...

وهكذا ترى أن عددا كبيرا من أعلام الفلسفة والشعر قد جمعوا بين الصنفين بأشكال لا ينكر أحد من النقاد المنصفين قوتها وجدارتها. أما ما قد نسمع من إنكار لدى بعض أدعياء النقد في الادب العربي المعاصر، فهو جهل مركب صادر عن عقول ضحلة ضيقة لا تجد متعتها إلا في تعليب المتتجين وتقييدهم بالحدود والخانات المصطنعة. وقد يكفي للاعراض عن مثل هذا التوجه الاستدلال بأبي العلاء المعري الذي أحسن الجمع بين الشعر والفلسفة في مركب رائع يكاد يكون منقطع النظير...

□ هل لمفهوم الابداع أو الابتكار من معنى في ميدان العمل الفلسفي، وما هي مقوماته وشروطه؟

■ ع. ب: الابداع أو الأصالة أمر لا بد منه في الفلسفة كما في سائر أنواع العلم والأدب والصناعات، والابداع معناه أن تأتي بتصور للوجود لم

تسبق إليه . أما منطلقات هذا التصور وقواعد استلزاماته فهي مختلفة حسب التيارات والمذاهب الفلسفية التي ظهرت على مدى التاريخ . وبما أن الانسان لا يولد بغير أم فكذلك المذهب الجديد لا يأتي من عدم ، بل إنه جماع المذاهب السابقة والأفكار والمعلومات والحقائق والقيم والمعايير التي سبق للفلاسفة أن ابدعوها ونظروا لها . أما عنصر الخلق والجدة فيكمن ، من جهة في عملية الاستيعاب والتركيب ، ومن جهة أخرى في النظرة التي هي إضافة فكرة أو قضية يقال مرة واحدة . . إن تلمس السوابق والينابيع والمصادر التي عساها أن تكون قد أثرت في هذا الفكر أو ذاك لا يعني أبدا تجريد الشخص المبدع من أصالته ، وإنما هو وسيلة من وسائل الفهم والتعميق من أجل إدراك وفرز عناصر الجدة لديه .

□ يظهر أن الفكر الفلسفي لا حول له ولا قوة في توجيه السياسة ولا حتى التأثير في مسارها . . فهل على الفيلسوف أن يحذو حذو المؤرخ فيكتفي بمشاهدة ما تفرضه طبيعة السياسة من قواعد وسلوكات؟

■ ع . ب : من المستحسن ألا يشتغل الفيلسوف بالسياسة العملية داخل هذا التنظيم السياسي أو ذاك ، وذلك حتى يحافظ على حريته الحيوية وطاقته النقدية اللتان بدونهما لا يستطيع أن يبارس أو ينمي فكره . إن للحزب اليوم في كثير من الدول مفهوما رهيبا وبنية مخيفة تسحق الفرد وتبتطش به إن هو زاغ أو تمرد . لهذا نجد كثيرا من المفكرين ذوي النزعة الحرة ممن بدأوا بالانضمام إلى حزب معين لا يلبثون أن يصطدموا به ويصبحوا من أعدائه أو أن يسكنوا ويدخلوا في ظلماته . . فلا تصدق أن الفلسفة قد أثرت في سياسة أي حزب ولا أن أي فيلسوف ، قديما أو حديثا ، استطاع أن يوجه السياسة العامة في بلاده أو داخل حزبه . والسبب في نظري أن السياسة مضادة للعقلية الفلسفية ، من حيث أنها تقوم على الخداع والقيم الميكيفيلية وتخلق مشاعر الجماهير . . فكيف للفيلسوف أن يؤثر فيها وهي على ما ذكرت من الخصائص والطبائع؟

للفلسفة أن تدرس السياسة وتحلل الأوضاع القائمة وتقتراح المشاريع والحلول الجديرة بتنظيم المجتمعات والعلاقات الدولية وتوجيه حياة الانسان نحو مستقبل أمثل . ولكن مهمتها تقف عند هذا الحد ولا تتعداه . . . فهل أفلح أرسطو مثلا في توجيه سياسة الاسكندر؟ كلا ، بل بالعكس أتى هذا

الامبراطور من الافعال حتى مع أقرب المقربين إليه مما لا يمكن أن يتفق مع مبادئ السياسة أو الاخلاق عند أرسطو. أما محاولة حاكم صقليية ينوسيوس تطبيق أفكار أفلاطون فإنها إنذار رهيب لكل فيلسوف تسول له نفسه الاشتغال بالسياسة العملية المباشرة، ذلك أن الأمر انتهى بالحاكم المذكور إلى غرقه في الديون ثم إلى أسرهِ وبيعه . . .

□ لا يظهر بعد أننا نخلصنا من عقدة الاستشراق ولا أن العقل العربي المعاصر مقبل على مهادنته والعفو عن عثراته ومعاطبه. فعلى ضوء موسوعتك حول المستشرقين، هل ترى أن حركة نقد الاستشراق عند المثقفين العرب ظاهرة صحيحة أم أنها غير ذلك؟

■ ع . ب : منذ زمن بعيد وأنا أرى أنه من الضروري أن يطلع القارئ العربي على أعمال المستشرقين، فوضعت هذه الموسوعة التي اهتمت فيها بالدارسين للعلوم العزبية والاسلامية وحدهم دون سواهم من المهتمين بأطراف الشرق الاخرى. وتتناول الموسوعة كل المستشرقين منذ أوائل القرن الحادى عشر حتى يومنا هذا، باستثناء الاحياء منهم. وعرضت سيرة حياة كل منهم ومؤلفاته والاتجاهات العامة في آرائه ومراجع حوله، واهتمت خصوصا بما حققوه من مؤلفات عربية أو فارسية أو تركية حتى يعرف الناس ما نشر من كتب العرب والمسلمين مطبوعا منذ قيام الطباعة في القرن الخامس عشر حتى اليوم. . . وحين يكون المستشرق يهودى الديانة، كنت أنص على هذا صراحة تبديدا لأوهام الكثيرين ممن نسبوا إلى اليهودية مستشرقين وهم ليسوا منها. كما أن في معرفة تحقيقات المستشرقين فائدة أخرى تكمن في فضح المختلسين الذين سرقوها وانتحلوها لأنفسهم.

إن فضل الاستشراق على الدراسات العربية والاسلامية فضل كبير لا ينكره إلا جهول أو جاحد عاجز عن الانتاج، فقد حقق ممثلوه من المؤلفات المخطوطة ما وضعوا معه الاساس الأول للقيام بأي أبحاث في ميدان الدراسات الاسلامية والعربية واتخذوا في ذلك منهجا مستمدا من مناهج التحقيق في التراث اليوناني والتراث الرومانى في أوروبا. ولهذا نجد أن أكثر المستشرقين توفقا هم الذين بدأوا بالدراسات اليونانية الكلاسيكية ثم انتقلوا منها إلى ميادين تخصصهم في الحقل العربى والاسلامى . . .

أما أن بعض دراسات المستشرقين مشوب باتجاهات خاصة أو بهآرب

سياسية أو دينية معينة، فهذا أمر لا مفر منه، طالما أن كل باحث يظل متأثراً بمعادلاته الشخصية التي تقلل من حظوظ تحليله بالنزاهة التامة والموضوعية المطلقة. وهذا ما يلزم أن ندخله في الحسبان، دون تضخيم أودرامية مفتعلة. أما ما ألف من كتب ضد المستشرقين - وخصوصاً ما كتبه فروخ ومحمد البهي وادوارد سعيد - فإنه ينضح بالجحود أو الجهل ويخلو من كل إنصاف، فضلاً عما يحفل به من أخطاء فاحشة وتهاويل ومفتريات.

□ لنعد إليك، وبالذات إلى مؤلفاتك في الفلسفة وتاريخها. ففي ميدان الاجتهاد الفلسفي، يقرن اسمك بالاتجاه الوجودي، فهلا مارلت لحد الآن تعترف بقرانك هذا وتقربه أم أنك أهمله وودعته؟

ع. ب: لا أزال أؤمن بالوجودية مذهباً فلسفياً اتخذت منذ أكثر من أربعين عاماً. وكلما تأملت ما ظهر بعد ذلك من مذاهب فلسفية ازدادت اقتناعاً بأن الفلسفة الوجودية لاتزال هي آخر فلسفة حتى اليوم. وإلا فما الذي صدر بعدها؟ أما البنيوية فليست فلسفة بل هي مجرد منهج طبق في علمي الاجتماع واللسانيات، ثم أوشك نجمه على الأفول لأنه لم يأت بنتائج ذات قيمة فلسفية، على الرغم من الدعاية الهائلة التي أحيط بها أصحابه. أما ما يسمى «بالفلسفة الجديدة» فإنها هي الأخرى تلاعب بالألفاظ، ولم يظهر لها أي قيمة حتى الآن كما بنيت ذلك في مقال لي نشر في مجلة عالم الفكر. ومن الواضح أنني بدأت أسهم في الوجودية قبل سارتر وغيره ممن شاءت الدعاية الزائفة ربط الوجودية بهم. فقد كانت شهادتي للمهاجستير بالفرنسية، تحت إشراف لالاند وكويري، حول مشكلة الموت في الوجودية، وكان ذلك في سنة 1939، ثم بعد ذلك أوضحت مذهبي داخل الوجودية في رسالة للدكتوراه بالعربية والفرنسية وعنوانها: الزمان الوجودي. وقد طبعت أربع طبعات حتى الآن، بينما أول كتاب لسارتر في الوجودية هو الوجود والعدم الذي صدر في أواخر سنة 1943.

أما عن اتجاهي في الوجودية فهو أقرب ما يكون إلى اتجاه هيدجر، مؤسس المذهب، وإلى حد ما يقترب من إسهام كارل ياسبرس... وما يميز وجوديتي بخاصة هو الاتجاه الدينامي في مقولات الوجود وفي تفسير انطولوجيا الوجود. وربما كنت متأثراً في هذا بنيتشه الذي كان كتابي عنه هو أول إنتاج لي. وقد ظهر في 1939 (وطبع لحد الآن ست طبعات). على أنني في نفس

الوقت حاولت أن أربط بين الوجودية وبين التراث الفلسفي الصوفي العربي، وذلك في كتاب لي بعنوان الانسانية والوجودية في الفكر العربي الصادر سنة 1947. وسعة انتشار مؤلفاتي في الوجودية في العالم العربي يدل على مدى اهتمام المثقف العربي بهذا المذهب خصوصا وقد عرضت بلغة مبسطة مذاهب الفلاسفة الوجوديين ككيركجور وهيدجر وباسبرس وسارتر ومارسيل واوانامونو وارتيجا اي جراسي وبارديف في كتابي دراسات في الفلسفة الوجودية الذي ظهر سنة 1962. وفي كل طبعة تالية يزداد المؤلف حجما، أحيانا أكثر من الضعف والطبعة التي أعدها الآن قد تصل إلى ألف صفحة.

□ الشيء العجيب حقا في إنتاجك الزاخر هو تنوعه وتعدد اتجاهاته. فهل من خيط رفيع يربط بين الميادين التي زاولت البحث والتفكير فيها؟

■ ع. ب: منذ البداية فكرت في أن أتقدم على جبهتين كما يقال في لغة الحرب. جبهة الفكر الاوروبي وجبهة الفكر الاسلامي العربي. وبعد كتابي عن نيتشه مباشرة صدر كتابي التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية. وبعد الدراسات الوجودية واليونانية والاوروبية التي أنجزتها عدت إلى الجبهة العربية الاسلامية بتحقيقيات ودراساتي التالية: (1) منطق ارسطو في ثلاثة أجزاء. (2) رابعة العدوية. (3) شطحات الصوفية. (4) الاشارات الالهية للتوحيدي. (5) الحكمة الخالدة لمسكويه. وبالإضافة إلى ذلك لي عشرات من التحقيقات عن مؤلفات ابن سينا وابن رشد وكتاب مؤلفات الغزالي ومؤلفات ابن خلدون. ثم استأنفت الجبهة الأخرى الأوروبية فأصدرت المثنائية الألمانية وشيلنج سنة 1965 ثم كتاب كانط الذي صدر في أربعة أجزاء وهي في نظري أوسع وأشمل كتاب صدر في أية لغة عن هذا الفيلسوف الألماني العظيم. وبدأت دراسة عن هيجل من المنتظر أن تصدر في خمسة أجزاء وصدر منها الجزء الاول في سنة 1980 عن حياة هيجل.

وهكذا ترى أن كل إنتاجي يسير وفق خطة وضعتها لنفسني منذ البداية: الانتاج الأصيل في الفلسفة / الفكر الاوروبي الفكر الفلسفي العربي - الاسلامي.

وهذا هو الوضع الذي ينبغي أن يتخذه كل مفكر عربي في هذه الفترة

الانتقالية، حيث لا يستطيع الانسان أن يقتصر على الانتاج الشخصي، وإلا لأهمل أداء واجبه القومي في إدخال الفكر الاوروي إلى العالم العربي بإغنائه بكنوز هذا الفكر، كما لا يستطيع أن يقتصر على الفكر الأوروبي دون أن يتناول التراث الفلسفي الاسلامي، وإلا قصر في واجبه نحو تراثه وقومه. . كما أن ما تستلزمه الأستاذية الجامعية من ضرورة القيام بأبحاث تحصيلية تفرض بالضرورة على المرء العناية بتاريخ المذاهب الفلسفية. انظر مثلاً هيدجر، فإن معظم إنتاجه، كما تبين لنا الآن، هو في هذه الدراسات التحصيلية في تاريخ الفلسفة. ويكفي أن أذكر مؤلفه عن نيتشه في مجلدين ضخمين، وكتابه عن شيلنج، وكتابه عن د. سكوت ودراساته العديدة عن الفلاسفة السابقين عن سقراط؛ وكتابه الذي أحدث دويًا كبيرًا عن الميتافيزيقا عند كانط. وكل هذه الأعمال تمثل من حيث الكم ثمانين في المائة من مجموع إنتاجه. ونفس الشيء ينطبق على كارل ياسبرس، ولندكر كتابه العظيم عن نيتشه من 900 صفحة وكتابه عن تاريخ كبار الفلاسفة (من عدة أجزاء) وكتابه عن شيلنج، إلى آخر العديد من أبحاثه المفردة التي كتبها عن تاريخ الفلسفة. فمن السخف الفاضح أن يأتي أحد ويأخذ على الفيلسوف اهتمامه بالكتابة في تاريخ الفلسفة.

□ كيف تيسر لك إنجاز هذا الانتاج المتنوع الضخم، هل لأنك تعمل أكثر من الآخرين، أم لديك من الوسائل والتقنيات ما ييسر لك ذلك؟

■ ع. ب: كلا الأمرين معاً: العمل الدؤوب المتواصل ثم ذاكرتي التي أستطيع أن أقول إنها قوية جداً. فكلاهما يتعاونان على تمكيني من هذا الانتاج الغزير المتنوع. ذلك أنني كرسيت كل جهدي للانتاج العلمي البحت دون أن أسمح لنفسي أن يشغلني عن ذلك مطامع في التصدر والرئاسة في الميدان الاداري والسياسي والاجتماعي. ويمكن القول ان ما قوّي عندي هذه النزعة هو وُلعي بالحرية واستقلال الرأي وعدم الخضوع والطاعة لأي سلطة خارجية. أما من حيث وسائل العمل فإن أهم ما أعاني هو اتقاني لعدة لغات، مما مكّني من الاطلاع على المؤلفات الاساسية في مصادرها الأصلية، إذ الملاحظ أن عدم اتقان اللغات هو عقبة كأداء في سبيل البحث العلمي وخصوصا البحث التحصيلي، وذلك لتعدد اللغات التي كتبت بها المؤلفات ذات الشأن. ولهذا لا

أتصور مطلقاً أن يتمكن شخص من القيام بأبحاث تحصيلية ذات قيمة علمية تذكر دون أن يكون متقناً لأربع لغات حديثة وثلاث لغات قديمة على أقل تقدير. وكل زيادة فيها وسيلة جديدة تضاف إلى وسائل تعمق البحث. وهذه الحقيقة أدركها العلماء الحقيقيون في أوروبا. فلا تجد هنا باحثاً ذا قدر علمي يذكر إلا ويعرف اللاتينية واليونانية فضلاً عن ثلاث أو أربع لغات حديثة هي: الفرنسية، الألمانية، الإنجليزية، والإيطالية أو الإسبانية. ومن هنا تجد مثلاً أن أقدر المستشرقين هم الذين اتقنوا عشر لغات فأكثر وأقدر الباحثين في تاريخ الفلسفة هم الذين يتقنون اللغات السبع السابقة.

□ ما يلاحظ في كتاباتك هو غياب الاهتمام بالبعد السياسي في الفكر الفلسفي التقليدي، مع أن هذا البعد هو من إحدى الركائز التي تقوم عليها أنظمة ذلك الفكر. هل تقرر بصحة هذه الملاحظة؟

■ ع. ب.: هذه الملاحظة خاطئة في اعتقادي، ففي كل كتاب أصدرته عن فيلسوف أوروبي خصصت فصلاً طويلاً لمذهبه السياسي. وآخر ذلك كتابي عن كانط، فقد خصصت منه الجزء الثالث ويشمل 500 صفحة عن مذهب كانط في السياسة والفلسفة السياسية في عصره. وإلى جانب ذلك كنت أكتب مقالات في السياسة الجارية أسبوعاً بأسبوع منذ سنة 1933 في مجلة مصر الفتاة ثم في مجلة اللواء الجديد (للحزب الوطني) منذ سنة 1944 حتى إغلاقها في سنة 1953. وحتى عن مواقف كارل ياسبرس وسارتر السياسية كتبت عنها في مقالات مفصلة. وكانت كتاباتي السياسية تدور في مجال وطني خالص. فلما انتهى القول في الوطنية وأغلق الباب في وجهها وفتح للأباطيل الأيديولوجية ضربت صفحاً عن هذه الناحية.

□ كيف تصف نمط علاقتك بالفكر الماركسي عامة: هل بالعداء والمجافاة أم بالبرودة واللامبالاة؟

■ ع. ب.: رأيي في ماركس والماركسية ورد تفاريق في كتابي عن المثالية الألمانية وبشكل مفصل في المقال الذي خصصته في الموسوعة الفلسفية التي أصدرتها في مجلدين، على أنني لا أعد ماركس فيلسوفاً بأي معنى من المعاني، وإنما هو مفكر اقتصادي له ما له وعليه ما عليه ومن المعلوم أنه هو وزميله انجلز كانا من ألد أعداء الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي الفني الذي يفهمه أهل

الفلسفة، راجع مثلاً كتابه **بؤس الفلسفة ومخطوطات 44**، وغير ذلك من الكتابات التي تدل على أنه خصم عنيد للفلسفة الهيجلية والفلسفة ككل. لهذا فمن الجهل الفاضح أن يأتي أحد ويزعم أن فلسفة هيجل أثرت في ماركس الذي لم يبق في آخر المطاف إلا بتحويل تلك الفلسفة من فلسفة عقول إلى تصورات بطون (١).

□ يلاحظ أنك في السنوات الأخيرة تصدر كتبك بالفرنسية غالباً. فما السبب في ذلك؟

■ ع. ب: أولاً يجب أن يلاحظ أن رسالتي للماجستير والدكتوراه كتبتها أيضاً باللغة الفرنسية، ثانياً تبين لي أن ما أكتبه بالعربية لا يجد من يستطيع الحكم عليه وبالتالي يندر أن نجد نقداً ذا قيمة لأي كتاب من كتبي المكتوبة بالعربية. بينما وجدت على العكس أن الكتب الأخيرة التي أصدرتها بالفرنسية وهي: **انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي (1968)**، **تاريخ الفلسفة في الإسلام في جزئين (1972)**، **شخصيات وموضوعات في الفلسفة الإسلامية (1979)** قد كتب عنها الآن عشرات المقالات الطويلة التي تبلغ أحياناً 15 صفحة من حجم المجلة وباللغات المختلفة الفرنسية والانجليزية والالمانية والاطالية والاسبانية. وكلها كتبت بأقلام كبار الباحثين والمتخصصين عملاً يملأ الإنسان اعتزازاً وشعوراً بالرضى النفسي. وقارن في مقابل ذلك ما أصدرته بالعربية من كتب، بعضها أساسية وفي غاية الأهمية مثل كتابي عن **كانط** أو كتابي عن **التصوف الإسلامي**. ومع ذلك لم أعثر على شيء يستحق الذكر عن هذه الكتب باللغة العربية. صحيح إن هذه الكتب تلقى رواجاً كبيراً في التوزيع. لكن هذا لا يكفي لشعور الإنسان بالرضى والارتياح.

□ يقول نيتشه في إحدى شذراته ضد الوسطاء «من أراد أن ينوسط بين مفكرين صميمين فإنه يتسم بالضحالة، ليست له العين لتمييز ما لا يحدث إلا مرة: فحاله حال من لا يرى إلا التشابه ويسوي كل شيء يتميز بها ضعيف النظر». هل يمكن على ضوء هذه الفكرة القول بأن في هذا الاتجاه التوفيقي تكمن قلة الاصاله في ظاهرة الفلسفة في الإسلام؟

■ ع. ب: كلمة نيتشه كلمة صادقة لأن كل فيلسوف يجب أن يقول

شيئا واحدا وألا يقول غيره. ومعنى هذا أنه لا يجوز للفيلسوف أن تكون مهمته التوفيق بين المذاهب المتضاربة. وهذه الظاهرة أخفقت أينما ظهرت في أواخر العصر القديم اليوناني الروماني، ففشلت فشلا ذريعا. وظهرت في فرنسا في القرن التاسع عشر على يد فيكتور كوزان، فكان مصيرها الاخفاق الشنيع. والغريب أن كلمة نيتشه هذه قد أخذها بحذافيرها برجسون في البحث المشهور الذي ألقاه سنة 1913 في المؤتمر الفلسفي في بولونيا دون أن يشير إلى صاحبها.

ظاهرة التوفيق هذه بمعنى الجمع بين الفلسفة العقلية والعقائد الدينية وجدت أيضا في أوروبا في العصور الوسطى. فمذهب توما وسكوت هو كله توفيق بين الأرسطية أو الأفلاطونية من ناحية والعقائد المسيحية من ناحية أخرى. ونفس هذه الظاهرة هي التي حدثت في الاسلام. وذلك لغلبة الدين في كلا المجتمعين لتلك الفترة. فكان لا بد من حدوث مثل هذا التوفيق. وإذا كانت الفلسفة الاسلامية قد انتهت عند ابن رشد في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي فإنها انتهت أيضا في أوروبا في نهاية نفس القرن. وكان لا بد من مرور أكثر من أربعة قرون من أجل أن تظهر الفلسفة من جديد على يد ديكارت. ولما كانت النهضة الأوروبية قد ظهرت قبل النهضة العربية بخمسة قرون تقريبا، كان طبعيا أن تكون أوروبا هي السبقة في هذا المجال. وتوقف الفلسفة الاسلامية عند نهاية القرن السادس الهجري كان أمرا طبعيا لأن الحضارة الاسلامية كانت قد استنفدت كل قواها في ذلك الوقت.

□ أرسطو الذي قال عنه ابن رشد «الذي كمل عنده الحق»، هل كان تأثيره في الفلسفة الاسلامية كله خيرا؟

■ ع. ب: إن تأثير أرسطو في الفلسفة الاسلامية كان تأثيرا غامرا بقدر ما كان خصباً. ولولاه لما كانت هناك فلسفة إسلامية. ذلك أن أفلاطون لم يُرق للعقول الفلسفية العربية، لأنه كان أقرب في كتاباته إلى الأدب والأساطير وأبعد ما يكون عن البرهان المنطقي المحكم. فكان طبعيا أن يعزف عنه المفكرون المسلمون لأنهم كانوا ينشدون من الفلسفة ما يوافق العقل لا ما يتوق إليه الخيال. ولهذا ضاعت كل ترجمات محاورات أفلاطون، وترجم عدد وافر منها ولم يبق إلا شذرات قليلة متفرقة نشرت في كتابي أفلاطون في الاسلام، وهي لا تتجاوز بضع صفحات من نصوص أفلاطون. بينما ترجم له، حسب ما نعلم، ما لا يقل عن ألف صفحة. ومع ذلك فإنه دخل في الفكر الفلسفي

الاسلامي من باب خلفي ممزوجا مع أفلوطين ، وذلك بواسطة كتاب اثولوجيا ارسطوطاليس المنسوب خطأ إلى أرسطو بينما هو في الحقيقة فصول منتزعة من التسايعيات الثلاثة الأخيرة لأفلوطين . ولولم يكن هناك أرسطو فإذا كان سيفعل هؤلاء الفلاسفة الاسلاميون ، كانوا سيصبحون مجرد فقهاء أو على الأكثر متكلمين . وقد بينت تأثير أرسطو في الفكر الاسلامي بكل فروع في بحث لي في الطبعة الثانية من كتابي انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي .

□ ما العمل للتقليل من طابع الوعورة في النصوص الفلسفية العربية الاسلامية؟ وقد لا يخفى عليك أن الطلبة على وجه التخصيص يجدون الآن مشقة بالغة لقراءة تلك النصوص؟

■ ع . ب : الوسيلة لتيسير قراءتها هو توفير شروح كافية توضع في أسفل هذه النصوص . ولابد من التمرس لقراءة النصوص كما كتبها أصحابها . ومن الخطأ الفاحش أن يحاول أحد ترجمة هذه النصوص إلى لغة عصرية سهلة مبسطة . وقد أخفقت التجربة تماما حينما حاولت وزارة الثقافة في مصر أن تصدر مجموعة بعنوان تيسير التراث في الستينات من هذا القرن . وكان مآلها الاخفاق التام . وحتى القراء العاديون انصرفوا عنها تماما بل إن طه حسين نفسه حاول هذه المحاولة مع بعض المعلقات وبعض قصائد الشعر الجاهلي وكذلك مع لزوميات أبي العلاء ، فذهبت تجربته سدى ولم يقبل عليها أحد لأنها أفقدت هذه النصوص كل جمالها وجعلتها مسخا آخر . وأذكر أنه وجدت بعض هذه المحاولات بالنسبة للنصوص الفرنسية القديمة ، لكنها اخفقت أيضا ، فاكتمى أصحابها بتحديث الاملاء فقط على أن قراءة النصوص في أصولها هي عملية تدريب ذهني من الطراز الأول تفيد في تكوين العقلية والقدرة على تفهم النصوص بعمق ، بل إن دراسة اللغتين الكلاسيكيتين (اليونانية واللاتينية في أوروبا) إنما يهدف أساسا إلى هذا التدريب العقلي المفيد جدا في التنشئة العقلية . على أن من الممكن بالنسبة إلى التدريس أن تكون هناك خطوة متوسطة وهي تقديم مختارات من نصوص فلسفة الاسلاميين بأصلها الحرفي مع تزيينها بملخص في أول النص المختار وتزويده بشروح في الهامش ومعجم المصطلحات في الآخر . فيبدأ تعويد الطالب عليها لكي يستطيع فيما بعد أن يقرأ المؤلفات كاملة .

□ إذا ما حاولنا أن نضع الفلسفة الاسلامية الكلاسيكية على

محك النقدية الكانطية أو في غربالها، فماذا سيبقى من جوهرها ومن دعائهما؟

■ ع. ب: الفلسفة الاسلامية لها عصرها، فلا يجوز مطلقا أن تطلب منها أن تجيب عن فلسفة عصر يتلوها بستة قرون. لهذا فينبغي تقويمها بحسب وضعها التاريخي. ولا محل أبدا للمقارنة بين فلسفة كانط وبين فلسفة أي فيلسوف مسلم. فهذا الأخير في واد وكانط في واد آخر مختلف تماما على الرغم من وجوه الشبه بين بعض الموضوعات التي عالجها كل من كانط وبعض فلاسفة الاسلام. ولكن المهم ليس عنوان الموضوع بل المنهج أو النظرة والروح العامة التي تعتمد عليها أجوبة المسائل المثارة. ورأيي هذا هو نفس الرأي الذي أقول به ضد من يحاولون في الجانب الآخر أن يقارنوا القديس توما بفلسفات أوروبية معاصرة بينها وبين مذهبه بعد ما بين السماء والارض. إن كل محاولة لإنطاق الماضي بما لم ينطق به إلا الحاضر هي تعصب لا طائل تحته.

□ من موقع التيارات الفلسفية المعاصرة، كيف يمكن قراءة نصوص الفلسفة الاسلامية الكلاسيكية: هل كنصوص ذات قيمة تاريخية صرفة أو كنصوص يمكن أن تصلح كقاعدة أو أرضية لفكر فلسفي جديد؟

■ ع. ب: يجب أن نقرأ أي نص فلسفي بحسب مؤلفه وما وصلت إليه الفلسفة في عصره. وليس لنا أن نقرأ فيه ما لا يحتمله النص. وليست الفلسفة بحاجة إلى هذا التزييف أو الافتعال لأنها حرة، غير متصلة مباشرة بالحياة العملية كما أنها لا تحتوي على عناصر عاطفية ذاتية بحيث تحمل أحدا على التمسك بها، كما هو الشأن في الأديان. ولهذا فيسكون من المضحك مثلا أن يزعم فيلسوف معاصر أو مثقف معاصر انه افلاطوني أو أرسطي أو رواقبي أو معتزلي أو سيناوي الاتجاه. والا لكان شبعا من الأشباح الخارجة من القبور، وليس كائنا حيا يمشي بين الناس الآن. . ولهذا ينبغي في ما يتعلق بالنصوص الاسلامية أن نفهمها على هذا الاساس، أي بحسب رؤيا مؤلفيها ورؤى عصرهم. ولا يحق لأحد الآن أن يتخذ منها نصوصا تمثل اتجاهه الفلسفي الحالي. ونحن ندرسها لأسباب تاريخية وللإستفادة من لغتها العربية الفلسفية ولاستلهاها بوجه عام كما نستلهم الكتب الكلاسيكية في الفلسفة أو

في الأدب . . . واهتمامنا باحياء التراث إنما هو لهذه الأسباب وحدها لا لكي نتخذ منها مذاهب لنا اليوم .

□ بعد الجهودات الجبارة التي بذلها المستشرقون وعلماء من صنفك في حقل الدراسات الاسلامية، ما هي في نظرك المهام الملحة التي لازالت تطرح نفسها على الباحث في نفس الحقل وبالأخص في حقل الفلسفة العربية الكلاسيكية؟

■ ع . ب : فات أن أجبت على هذا السؤال أثناء كلامي عن الخطة التي أتبعتها في إنتاجي . وأرى أنه لابد لكل باحث وأستاذ في الفلسفة في العالم العربي الاسلامي أن يعمل في هذه الجبهات الثلاث : التأليف الشخصي الأصيل / تاريخ الفلسفة في أوروبا / تاريخ الفلسفة الاسلامية وتحقيق نصوصها . وكل هذه المهام لاتزال بعيدة عن تحقيق المطلوب فيها في العالم العربي لأن الأساتذة والعاملين في هذا الميدان، للأسف الشديد، قليلو الانتاج أو هم عاجزون عنه أو منصرفون عنه إلى أمور أخرى تافهة، سياسية أو دنيوية أو معاشية . وإنني لأدهش حين أرى كثيرا ممن تجاوزوا سن الخمسين بل وأشرفه بعضهم أو تجاوز الثمانين ومع ذلك لم ينتجوا شيئا يستحق الذكر طوال هذا العمر الطويل . وبعضهم وقف عند الدكتوراه وبعضهم الآخر مضى عليهم أكثر من ثلاثين أو عشرين سنة دون أن ينتجوا كتابا واحدا ذا قيمة، ومع ذلك تراهم يثرثرون باستمرار ويتزاحمون حول الألقاب السخيفة أو الجوائز أو العضوية في الجامعات العلمية أو شبه العلمية . مما لا يحققون معه شيئا بل بالعكس يجربون من هم أقدر على الانتاج أو توجيه الانتاج . . . والامر أوضح من أن نذكر على من ينطبق هذا الكلام، وإنني لأدهش كيف لا يسأل هؤلاء أنفسهم الآن : ماذا أدوا للبحث العلمي والفلسفي طوال عمرهم الفارغ هذا؟

ففي ميدان الدراسات المتعلقة بالفلسفة الاسلامية لايزال هناك كثير من النصوص المخطوطة التي هي بحاجة إلى النشر، خصوصا مؤلفات هؤلاء الفلاسفة والمفكرين الاسلاميين، مثل الفارابي وابن سينا والسهورودي المقتول وابن رشد وفخر الدين الرازي والطوسي والشهرزوري وعشرات غيرهم ممن لاتزال مؤلفاتهم غير مطبوعة . هذا فضلا عن الحاجة إلى إعادة طبع ما طبع من قبل طبعا غير محقق، وذلك بعد تحقيقه تحقيقا نقديا وفقا للمنهج الفيلولوجي الدقيق . ثم لاتزال هناك حاجة إلى معاجم للمفردات الاصطلاحية لدى كل

هؤلاء الفلاسفة ، بل إن رجلا مثل ابن خلدون لا يمكن فهمه إلا بعد وضع معجم للمصطلحات الخاصة التي استعملها وانفرد أحيانا بمعاني خاصة به لهذه المفردات . وبهذه المناسبة هل هناك فضيحة أكبر من أن مقدمة ابن خلدون لم تنشر بعد نشرة نقدية كاملة منذ أن نشرها لأول مرة كواتمير سنة 1858 ؟ ومع ذلك ففي أحد المؤتمرات - وما أكثرها ! - كانت التوصية الأولى هي تحقيق نشرة نقدية كاملة للمقدمة . وما زعمه البعض أن محمد بن تاويت الطنجي رحمه الله أعد مثل هذه النشرة هو أكذوبة من الأكاذيب وإلا فإني أتحدى أي إنسان أن ينشر تلك النشرة ، على افتراض أنها موجودة . . هذا فضلا عن النصوص المفقودة والتي توجد لها ترجمات لاتينية . وهذه الحالة صارخة بالنسبة لابن رشد لأن 90٪ من انتاجه مفقود في العربية وموجود في اللاتينية والعبرية . فلا بد ذات يوم من ترجمتها بالعربية إلى أن تكشف الصدفة عن مخطوطات عربية لاتزال مفقودة لحد الآن . وهذا ينطبق أيضا على الفارابي إلى حد قليل وعلى أهل العلم العرب الذين توجد لبعض مؤلفاتهم ترجمات إلى اللاتينية (في الفلك والفيزياء والطب الخ . .) بينما فقدت أصولها العربية . لكن ربما كان الميدان الأوسع في هذا الباب هو كتب المنطق وكتب علم الكلام . فعدد المخطوطات غير المنشورة منها يعد بالمئات إن لم يكن بالآلاف . هناك مجال واسع جدا لتحقيق المخطوطات في هذه الميادين : الفلسفة بكل فروعها وعلم الكلام والعلوم الطبيعية والفيزيائية والفلكية والطبية . .

أما عن تمويل هذه المشروعات فالأموال العربية في دول الخليج لا تعد ولا تحصى ، ولكنها مع الأسف تضيع إما في الندوات والحفلات والمؤتمرات أو في جيوب النصابين والدجالين والمتاجرين بالاسلام . ومن المحزن حقا أن نضيع كل هذه الأموال سدى وعبثا ، بينما ينفق على تحقيق التراث العربي من لا ينتسبون إلى الاسلام ولا إلى العروبة ، بل هم بالعكس في الطرف الآخر .

وأما الميدان الثاني فهو تاريخ الفلسفة في أوروبا وهو أيضا يحتاج إلى الكثير من الانتاج سواء بالترجمة أو بالتأليف . وإلا فهل هناك أيأس من هذا الوضع وهو أن تسعة أعشار مؤلفات كبار الأوروبيين في العصر الحديث لم تترجم إلى العربية لحد الآن ، ناهيك بأن نجد أبحاثا ودراسات تدور حول هؤلاء الفلاسفة أو مذاهبهم وأفكارهم ، في حين أن القارئ الفرنسي أو الانجليزي أو الايطالي يجد الغالبية العظمى من مؤلفات هؤلاء مترجمة إلى لغتهم . هذا بينما

كان القاريء العربي في القرنين الثالث والرابع للهجرة يجد جل مؤلفات الفلاسفة اليونانيين مترجمة مرفورة أمامه . ولا محل للاحتجاج بأن الكثير يعرفون لغات أجنبية . فأولا هذا غير صحيح ، خصوصا في الجيل الحالي وما سيتلوه حيث يقل جدا من يتقنون لغة أجنبية فضلا عن عدة لغات . وحتى إن أتقن لغة واحدة منها فإن الأسهل عليه أن يقرأ هذه المؤلفات بلغته العربية من أن يقرأها بلغات أجنبية . أما التأليف في هذا الباب فيجب أن يكون موزعا بين اللغة العربية ولغة أخرى أجنبية يتقنها الباحث أو الاستاذ حتى يتيسر الاطلاع عليها لغير العرب ، فيكون الاسهام في التراث العالمي الانساني من جانب العقول العربية خصوصا وأن أحدا من الأوروبيين ممن يعرفون العربية لا يترجم الابحاث التي تكتب بالعربية ، اللهم إلا في أحوال شاذة ولأسباب في الغالب لا علاقة لها بالعلم (سياسية أو ايدولوجية) .

وفي الميدان الأول الذي ذكرت وهو التأليف الشخصي فإن ما يحكمه هو الموهبة الذاتية مع الجد في العلم والتحصيل . . .

□ هل تعمل أنت شخصا على قيام فلسفة عربية معاصرة؟

■ ع . ب : ليس للفلسفة وطن ولا جنسية تنتسب إليها لأن الفلسفة بحث في الحقيقة والوجود والحياة ابتغاء تكوين نظرة عقلية في الحياة وفي الوجود وفي الكون وفي مكان الانسان في الكون ، أيا كان هذا الانسان وإلى أي جنس انتسب وبأي لغة تكلم . ولهذا فإن من الجهل الفاضح أن نتكلم عن الفلسفة منسوبة إلى قوم ، اللهم إلا من باب العلامات الموجزة الرمزية عندما نقول مثلا فلسفة يونانية . فإن أرسطو أو افلاطون لم يضعوا فلسفتيهما على أي أساس قومي أو لغوي بل أرادا البحث في حقيقة الوجود والكون والانسان بوجه عام . ويرتب عن هذا أنه لا معنى للتحدث عن فلسفة عربية ، بل يجب التحدث عن فلسفة فقط . ومن هنا فإن أي عربي يشتغل بالفلسفة ويريد أن ينشيء مذهباً أو أن يسهم فيها بإسهام أصيل يجب أن يتصور الفلسفة بهذا المعنى المطلق الكلي غير المنتسب إلى جنس أو لغة أو قومية . وهكذا اعتبر ما قمت به من إسهام في الفلسفة الوجودية إسهاما في الفلسفة على وجه الاطلاق أي الفلسفة «وبس» .

إ.م. شبيرون

فيلسوف التفسخات

ولد إ. م. شيرون سنة 1911 برازيناري في رومانيا، وهو ابن لراهب أورثوذكسي. من 1920 إلى 1928 كان تلميذا في ثانوية سيبو، ثم طالبا في كلية الفلسفة ببوخاريسست من 1929 إلى 1932. حصل على دبلوم جامعي حول برجسون وألف خمسة كتب باللغة الرومانية. وبعد حصوله على منحة من المعهد الفرنسي ببوخاريسست، أتى إلى باريس سنة 1937 حيث لازال يعيش إلى الآن، من دون أن يمارس مهنة محددة اللهم إلا الكتابة التي ينفي عنها صفة المهنية.

يعيش هذا المفكر الاصيل حياة زهد وخلوة في قلب باريس وفي حيها اللاتيني الصاخب بالذات. إنه منذ إقامته في هذه المدينة حيث عرف قساوة الفقر والغربة كان دائما يهرب من أضواء وسائل الاعلام بكل أصنافها ومن كل ما من شأنه أن يشوش على عزلته ومجالساته اليومية المتجددة لمفكرين مبدعين محبين لديه، أمثال ايكهارت ونيتشه ودوستوفسكي وهولدرلين وريلكه وغيرهم ممن عاشوا في زمن الفكر يواجهون القضايا القصوى ويمجربون المطلق والممكن.

يرفض شيرون أن يصنف نفسه في أي مدرسة أو حومة فلسفية بعينها، لاسيما وأنه يعادي الفلسفات النسقية ويتحفظ من الانتهاء والالتزام. ولكن إذا كان لابد من أن نبحث له عن موطن إقامة وتحرك، قلنا بأن هذا الموطن يشبه من وجوه الموطن الوجودي من حيث المقولات والمناخ العام. غير أن مفكرنا، حتى بين الوجوديين، نراه يختص بهوية متميزة لا تخلو من مفارقات. فهو من جهة وجودي متصوف قريب إلى كيركجور، ولكن من غير عقيدة دينية أو إيمان بالله، كما أنه من جهة أخرى يكتب ليس لبناء مذهب أو تعزيز آخر أو محبة في الكتابة نفسها، بل فقط قصد الشفاء من مرض الحياة كقدر وعصاب انحصاري..

تصوف بدون الاله وكتابة للاستشفاء: بهذه الكلمات يمكن وصف وجودية شيرون التي تريد بجرأة واقتضاب أن تقول شيئا ما عن الانسان في الزمان وخارج مقولتي التفاؤل والتشاؤم، أي داخل حدود الوجود القصوى وبمعنى توتراته وتناقضاته. ولعل ما يبقى لشيرون نوعا من التعلق بالاشياء ويحول دون إتمام اليأس والانفصال هو، كما عبر عنه في كتابه الأخير اعترافات ولعنات: «هذا الظلم الموروث عن أجداد دفعوا بفضولهم في أن يوجدوا إلى حد العار».

أما زبدة هذه الوجودية فقد اختار لها صاحبها أسلوبا جديرا بهومها و«لياليها البيضاء»، إنه أسلوب المقطع أو الشذرة والنص الطليق، وهو أسلوب معفى من كل ضرائب الطبع والتحليل ولا يلزم أحدا بهزاته وعواقبه إلا من باب التواطؤ الوجداني والتطوع الارادي. وحين يتيسر تحقيق هذين الشرطين نكون قد دخلنا عالما فكريا لا أثر فيه لثقالة المعجم الفلسفي ولا للفنائية الشعرية أو النثر المفخم المتأنق، بل كل النصوص فيه محكومة فقط بتدفقات مقطعية لا تروم إلا الكلمة المواتية اللازمة والبلاغة المقتصدة المصادمة...

لعلنا نفعل خيرا إن نحن قدمنا بعض الفقرات من كتابة شيرون منقولة إلى العربية حتى نتلمس إلى حد ما الارضية الفكرية الابداعية التي ينزع إليها ويتحرك فيها.

تفسير التردّي

كل منا ازداد بقدر من النقاوة المقدر لها أن تفسدها المتاجرة مع الناس،

التي هي خطيئة في حق الغربة . فكل منا يفعل المستحيل حتى لا يرتد إلى نفسه، والآخر ليس قدرا بل اغراء نحو التردى . . . عاجزين عن الاحتفاظ بأيدينا نقية وقلوبنا خالصة ، فإننا نتدنس بالعرق الغيري ونتمرغ في وحل الاجماع ، متعطشين للتفرز، متحمسين للثبات . وحين نلحم ببحار متحولة إلى ماء مبارك ، يكون أوان ارمائنا فيها قد فات فيحول فسادنا العميق جدا دون غرقنا فيها : العالم قد غزا عزلتنا ؛ وآثار الآخرين علينا صارت لا تقبل المحو .

في سلم المخلوقات ، وحده الانسان يلهم النفور المتواصل . النفور الذي توحى به الدابة نفور عابر ، إذ أنه لا ينضج أبدا في الفكر ، في حين أن أمثالنا يسكنون أفكارنا ويتسربون في آلية انفصالنا عن العالم لتثبيتنا في نظام الرفض والانخراط ، نظامنا . وبعد كل محاورة تدل رقتها لوحدها على مستوى حضارة ، لماذا يستحيل التأسف على الصحراء وان نغبط النباتات أو منولوجات عالم الحيوان اللامتناهية .

إذا كنا بكل كلمة نحقق نصرا على العدم ، فلنكن نحسن تلقي سلطانه ، اننا نموت بمقدار الكلمات التي نرمي بها من حولنا . . . والذين يتكلمون ليست لهم أسرار ، والحال أننا كلنا متكلمون . إننا نخون أنفسنا ونستعرض قلوبنا ، كل واحد منا جلاد اللامنطوق ، يستमित في هدم الالغاز بدءا بالغازه هو . وإذا ما التقينا بالآخرين ، فلنكن نخط من قدرنا في سباق نحو الفراغ ، أي إما بتبادل الافكار وبالاكتفاءات أو بالمؤامرات . إن الفضول لم يثر السقوط الاول فحسب وإنما أيضا كبوات كل الايام العديدة . فليست الحياة سوى هذا التلهف للسقوط وتعهير توحدات الروح البكر بالمحاورة التي هي النفى السرمدي واليومي للجنة . وقد لا يكون على الانسان أن ينصت إلا لنفسه في شطح لا منقطع وللکلمة اللامبلغة وأن لا يصنع إلا كلمات لصمته الذاتي وموافقات تلم بها حسرته وحدها ، الا أن الانسان هو ذلك الثرائ الكوني الذي يتكلم باسم الآخرين ، فأناه يحب الجمع والذي يتكلم باسم الآخرين هو دائما دجال ، فالسياسيون والاصلاحيون وكل الذين يتحيزون للديعة جماعية غشاشون كذب الفنان وحده ليس كليا ، بما انه لا يتدع الا لنفسه . وخارج الركون الى اللاتواصل والتأرجح وسط انفعالاتنا الصماء ، ليست الحياة إلا رجة في مدى لا عناوين فيه ، وليس الكون الا هندسة مصابة بالصرع . . .

مختصر التفنخ

دوار التاريخ :

-1-

الأحداث ان هي إلا سرطان الزمان .

-2-

من آيات التطور أن بروميثيوس في أيامنا لن يكون سوى نائب في المعارضة .

-3-

إن ساعة الجريمة لا تدق في نفس الوقت لكل الشعوب . هكذا يكون دوام التاريخ .

-4-

أحب هذه الشعوب من المنجمين ، من كلدانيين وآشوريين وما قبل كولامبيين ، وكلهم اصابهم الافلاس في التاريخ بحكم ميلهم إلى السماء .

-5-

انتظروا مرور بعض الأجيال الأخرى ، لتروا أن الضحك ، المقصور على بعض المريردين ، سيصبح كالشطح من قبيل المستحيل .

-6-

تنطفئ أمة حين تعجز عن التأثر بأجواق البواقين : الانحطاط هو موت الغيطة .

أقيسة المראה

أن يغير كاتب لغته معناه ، أن يكتب رسالة حب مستعينا بالقاموس .

* * *

لا يلزم أبدا أن نطلب من اللغة بذل مجهود يخل بطاقتها الطبيعية ولا أن نرغمها في كل حال على إعطاء أقصى ما عندها . علينا أن نتجنب المزايدة بالكلمات ، مخافة أن تصبح عاجزة عن جر ثقل المعنى وهي في حالة إنهاك .

* * *

داخل لغة مستعارة نكون واعين بالكلمات ، إنها لا توجد فينا بل خارجنا . وهذا الفارق بيننا وبين وسيلة تعبيرنا يفسر لماذا يصعب أو يستحيل أن يكون المرء شاعرا في لغة غير لغته . فكيف يمكن استخلاص مادة كلمات

ليست متجذرة فينا؟ إن الوافد الجديد يجيا على سطح الكلمة، فلا يقدر داخل لغة تعلمها متأخرا أن يترجم هذا الاحتضار الجوفي الذي ينحدر منه الشعر.

اعترافات ولعنات

الأعمال

دار جاليهار

| | |
|------------------------------------|-------------------|
| Précis de Décomposition (1949) | مختصر التفسخ |
| Syllogismes de l'Amertume (1952) | أقيسة المرارة |
| La Tentation d'exister (1956) | إغراء الوجود |
| Histoire et Utopie (1960) | التاريخ والطوبى |
| La chute dans le temps (1964) | السقوط في الزمان |
| Le mauvais Demiurge (1969) | الشیطان الرجيم |
| De L'inconvénient d'être né (1973) | حول عائق أن نولد |
| Ecartèlement (1979) | تمزق |
| Exercices d'admiration (1986) | تمارين في الإعجاب |
| Aveux et anathèmes (1987) | اعترافات ولعنات |

دار فاتامورجانا

| | |
|--|-----------------|
| Essai sur la pensée réactionnaire (1977) | في الفكر الرجعي |
|--|-----------------|

دار الهيرن

| | |
|---------------------------------|--------------------|
| Valéry face à ses idoles (1970) | فاليري أمام أصنامة |
| Des larmes et des saints (1987) | دموع وقديسون |

□ نريد ان نشير في كتاباتك الى المقاطع الأكثر قوة وجذباً،
فنأخذ في الإشارة اليها كلها. قد نقول عنك ما نقوله عن بوذا
وشوبنهاور بأننا لا نقرأك «من دون أن نمضغ الوردى» . . .

■ م. ١. م. شيرون: ما تعنيه قصة مضغ الوردى هو أن هذين المفكرين
الذين تذكرهما يذهبان بالتجربة الانسانية الى أبعادها القصوى؛ وهنا يحدث
رد فعل، أي نوع من الدفاع عن الذات. فبدل مضغ السواد أو الانهيار (إذ
الرؤيا البوذية، كما الشأن عند شوبنهاور، موهنة، كما يعتقد)، بدل الغور في
اليأس، نعرف نوعاً من النشوة المتولدة عن التأملات الصارمة حول الحياة وكل
شيء. ما نسميه تشاؤماً إن هو الا طريقة تُعين على الحياة. . . قرأت كثيراً في
الأدب المتشائم وأؤكد لك أنه ساعدني على أن أحييا بدل أن أنهار. وبالعكس،
إنها الكتب المتفائلة حتى الغباء هي التي تبعث على الحزن والوهن. ولربما في
هذا الجواب تكمن عناصر ما تسميه بالقوة والجذب في كتاباتي.

□ ألا نجد لذة في سعيك إلى إقامة جينialogia التدهور
والفسخ؟

■ ش: لذة؟ لا، بل مجرد نشوة. الا أن سؤالك جد دقيق، اذ أن كل فضح تصحبه نشوة، وكل نفي هو مغامرة. الذين يعيبون علي كوني مبطلا، ادعوههم الى أن يحاولوا فقط، هم أيضا، أن ينفوا، ليدركوا أن الامر ليس هينا ولا من البساطة كما يتصورون. في كل ممارسة فكرية أو عملية حادة تحصل بالطبع نشوة ما، فلو كان النفي قبيحا ومنفراً لأعرض عنه الناس وتجنبوه.

□ نصوصك تطفح بالتشاؤم أو قل بسوء استقبال للحياة. فما الداعي الى ترير مناخها الانهيارى الذي يقوم في تلك النصوص كقيمة أو كقاعدة تتأكد بضدها نفسه؟

■ ش: كل منا مقدر لرؤيا في الوجود. لكن يلزم أن نضيف أن في كل أمر درجات حرارة وكثافة. وما هو أساسي هو التوتر والديمومة. منذ شبائي، لأرى الأشياء الا كما أصفها في كتاباتي، ولو أن هذه الكتابات لا تعبر عن كل شيء بحكم أني لا أكتب الا حينما أكون حقا تحت تأثير ضغط داخلي. وهذا ما يفسر طابعها الرتيب الاحادي التوتر. فتلک الكتابات ليست عندي سوى محاولات للتحرر مما يخنقني ويثقل كاهلي. اني لا أكتب للتعبير عن فكرة أو تحديد موقف، فهذا آخر همومي، وإنما فقط من أجل استشفائي. ويتوجب علي الاعتراف بأن كتيبي قد أعانني كثيرا على الحياة، بما أنها كانت مستودع ما سعيت إلى التخلص منه. وعلى العموم، هذا السعي الى الشفاء قد حالفني فيه إلى حد ما نوع من التوفيق بحجة أني لم أقدم على إلغاء نفسي بنفسي. وما أغاثني حقا هو كوني لم أسترأحوالي ولم أحاول تحميلها، الخ. لهذا، نظريتي في الكتابة ليست أدبية، بل استشفائية... الكتابة من أجل الكتابة، لا معنى لها عندي. يجب أن نكتب لكي تبحث الذات في تقديم الدعم لنفسها، مادام أن هذا الدعم لا يمكن أن يأتيها من غيرها. وهنا قد تكمن مهمة الكاتب الحققة. أما الانسان المكتمل الاتزان فما حاجته الى الكتابة، وماذا يمكنه أن يقول؟

يلزم الاعتراف بأن هذه النظرية ذاتية جدا. فلو قُدر لي أن أكتب مستقبلا كتابا آخر لسميته: «هذا الأنا الملعون». وأساسا، كل ما كتبه يدور حول هذا الموضوع... غير أنه لا يحسن الاعتقاد بأن كل ما أكتبه هو ذاتي فحسب. إن الأحاسيس والضوائق التي أصفها لمن شأنها أن تعاش من طرف كل الناس، وبالتالي أن تتجاوز الدائرة الفردية الخالصة. أعتقد أننا لا نكون

شمولين الا بالذهاب الى عمق الأنا. فيقدر ما ننكب على الذات، بقدر ما نغرق ونتجاوز ذاتنا. قد تضحو الصرخة الأكثر فردية هي الصرخة الأكثر شمولية. بالتالي، لا يلزم إرجاع الأحوال التي أكتب عنها إلى مادة ذاتية صرفة عديمة الدلالة والموضوعية. إننا نتعلم الشيء الكثير من أدب الاعتراف، وربما أكثر مما نتعلمه من وصف نكرة لاشخصي. لهذا أحب كل ما هو مباشر وكل ما هو شخصي. والآن - وليس بسبب تقدمي في السن - أقرأ بالخصوص السير الذاتية، والبيوغرافيات أيضا، من أجل الشهادات. وما يهمني فيها هو الانسان مع نفسه والمأساة الباطنية. . .

□ لو كان لك الاختيار بين هيجل وكيركجور، لوقفت إلى جانب هذا الأخير. . .

■ ش: صحيح ولا شك. عندي أن هيجل فيلسوف ضخم، ولكن هذه قضية أخرى. أتفق مع كيركجور حينما يعرف يوسف كمفكر خصوصي. ولشد ما تغريني هذه العبارة، لاسيما وأني اعتبر نفسي تلميذا بعيدا ليوسف. .

□ لا يصح اذن دفع هيجل الى الوجودية، اعتمادا على فصل «الوعي الشقي» في ظاهرة الروح.

■ ش: من الممكن دفع هيجل الى جانب الوجودية، بما أنه عالج فضايا كثيرة جدا، ونستطيع أن نجد عنده ما نريد. إلا أن نهجه الفكري الذي يلزم اعتباره يجعل منه فيلسوفا ذا اتجاه مثالي مطلق، ما أبعد عن مفكرين كباسكال ونيتشة.

□ إذن يكاد هيجل يفقد كل فائدة في طريقك الفكري؟

■ ش: ما عدا أيام كنت طالبا في بوخارست، حيث قمت بعمل أطروحة حول النظرية الجمالية عند هيجل. لقد قمت بدراسات فلسفية جدية دفعتني الى الاهتمام بالانساق الميتافيزيقية الكبرى. لكن مجرد ما انتهيت من تلك الدراسات شعرت بعدم جدواها بالنسبة إليّ أنا. وأستثني طبعاً المجال الذهني الخالص. فباسكال ويوسف أفاداني أكثر بكثير من الميتافيزيقيا الالمانية كلها. أما الرومانسية الالمانية على العكس فقد علمتني الشيء الكثير. واذن فحكم مزاجي أظل معارضا للبناءات النسقية الكبرى. . .

□ التشاؤم المتسبب يظهر عندك من فرط الذكاء والوعي . فعندما ينعدم فيه هذا الشرط مع آخرين ، ألا يصير مجرد مزادة ، بل احتمال؟

■ ش : إني قلما أستعمل كلمة تشاؤم التي تتحول عند البعض إلى مقولة تصنيفية اعتباطية . ما هناك هو فكر يندفع من دون أن يهتم بالنتائج العملية . بعد هذا يقال لك بأن ما كتبته يدفع الناس إلى اليأس أو إلى الانتحار . لكن حينها أكتب ، لا أفكر في العواقب والمضاعفات . ورغم أن طريقتي في النظر إلى الأشياء قد تؤلم ، إلا أنني أؤكد لك أن كثيرا ممن قرأوا لي استمدوا من كتاباتي قوة ما وحتى شيئا من الشجاعة . لقد اهتمت بأني أناصر الانتحار . وموقفي هو فقط أننا لا نستطيع أن نعيش إلا بفكرة الانتحار ، لأن الحياة إذا ما حللناها عن كذب تنفس وتتناثر ولا تعقل . غير أن فكرة إمكانية التخلص منها وتطبيقها متى شئنا هي فكرة منقذة . بالتالي ، فكرة الانتحار ، بدل أن توهنكم وتلفكم ، فإنها تنقذكم . ومن دون تلك الفكرة لكنت دوما مقبلا على قتل نفسي . خلافا لما يُعتقد ، تتسم فكرة الانتحار ببطاقة محفزة تعطي للمرء حق تقرير المصير أمام تداعي الواقع وخداعاته .

عيب المسيحية كان هو الطعن في تلك الفكرة . وهذا ما فعلته كل الديانات ، بها فيها البوذية . أما أنا فإني أؤيد نوعا من بيداغوجيا الانتحار ، يمكن التحدث عنها في المدارس من أجل قصد ردي ، ولكن ليس أبدا بعبارات الجرم والتذويب .

□ خارج أو فوق ثنائية التفاضل والتشاؤم يظهر أنك في نصوصك تكلف نفسك بمهمة «الترقيع فيما يستحيل علاجه» ، ولكن على حساب أي اقضاءات وأي إلغاءات؟ وبعبارة أخرى ماذا تفعل بأفراح الوجود ، كبيرة كانت أم صغيرة؟

■ ش : مشكل الإعراض أو التخلي له طابع جد معقد . لكن ما يمكن أن أقوله هو أنني تباھيت طويلا بكوني بوذيا . إلا أنني أدركت بعد فترة ما وجه الزيف في ادعائي ، بما إني كنت ، كباقي جبهة الناس ، عاجزا عن الإعراض والعدول ، وبالتالي عن أن أكون بوذيا . فالخضرة الغربية التي أنتمي إليها جزئيا تبطل كل قدرة على الزهد في الأشياء ، وذلك بسبب تفشي وسواس الأنا الذي تبحث البوذية بالضبط عن تجاوزه ، أو قل تحطيمه . في فرنسا وألمانيا

صارت البوذية موضة بحيث يدعي الناس انتهاءهم اليها من غير أن يغير ذلك من نمط حياتهم ومجراها. بيد أن البوذية ليست شيئا إن كانت لا تعاش. فيمكن إعمال الغش والتحايل مع المسيحية، ولكن ليس مع الفلسفة والتجربة البوذيتين... للإجابة اذن عن سؤالك أقول لا أستطيع أن أتخلى أو أن أمارس الزهد حقا.

□ بالنسبة لجيلك لذى طعن في كتابك أقيسة المرارة، هل أنت شيطان رجيم؟

■ ش: لنقل بأن في الجيل الذي عاش عبادة سارتر لم يكن لي أي وجود فعلي. ففي الأوساط الثقافية التي كانت متأثرة بنظرية الالتزام ولا تؤمن إلا بالتاريخ والديالكتيك، لم يكن لي وزن يذكر...

□ ومع ذلك فإن ذلك الجيل قد عرف «الشعور التراجيدي بالحياة»، أو الحرب والستالينية.

■ ش: نعم، ولكن كل ذلك لم يمنعهم من الاعتقاد في التاريخ ولا من الاستمرار في القول بغائيته ومعناه... بالتالي، كل ما كنت أكتبه في تلك الحقبة كان يبدو مجرد توهّمات عاطلة، ان لم أقل عبثية.

لم تأخذ كتاباتي في الظهور الا حينما دخلنا في زمن خيبة تاريخية كبرى، تتعدى نطاق المسألة السياسية انصرفة، المتعلقة بالماركسية، زمن بدأنا نسيء فيه الثقة بالتاريخ نفسه، أي بهذا المأزق اللامتناهي. فكون التاريخ له مجرى لا يدل على أن له معنى أو عبرا، كما تدعي الماركسية. وفي هذا المقام، رغم أني لست مسيحيا، أفضل كثيرا لرؤيا المسيحية التي ترى معنى التاريخ في «يوم الحساب»، وتذهب الى أن أمير لعالم هو الشيطان، وأن المسيح هو منقذ عاجز عن تغيير مجرى التاريخ والقضيه على الشر في الدنيا. ويظهر أن الأشياء كما هي وكما نعيشها تعطي الحق لتلك الرؤيا التراجيدية...

□ بخصوص حيتك الثقافية نقرأ مثلا في تقديم كتابك مختصر التفسخ: أنك كنت في البداية برجسونيا. فهل قمت بتحولك الى نيتشه بفضل برجسون أم ضده.

■ ش: لا هذا الاحتمال ولا ذاك. برجسون الذي أعددت حوله رسالة

لنيل ديبلوم لم يكن موضوع عشقي ولم أكن بالتالي بحاجة اليه للتعرف على نيتشه.

□ أما هذا الأخير فقد كان له عندك شأن كبير؟

■ ش: نعم ولكن ككتاب أكثر منه كفيلسوف. أهمني فيه جانبه كأخلاقي متأثر بالفرنسيين، وكذلك أسلوبه العدواني ونبرة فكره التراجيدية. إلا أنني أعرض عن كبريائه المفرط الأخرق الذي يطبع انفجاراته الهاذية التبشيرية.

هناك ناقد قال إن مهمة نيتشه كُمنّت في تجاوز شوبنهاور، وأنا لا أبحث، أنا، إلا عن العودة إلى هذا الأخير. وهذا صحيح بمعنى ما، غير أن المؤلف الذي أثر في أكثر من سواء هو ديستوفسكي.

□ وكذلك الأدب الصوفي، فعند قراءة نصوصك، نتبين أننا بمحض صوفي ملحد (athée).

■ ش: حقا، إنني صوفي فاشل (raté)!

□ قلت: ملحد.

■ ش. إن شئت، فأنا كلاهما معا. حين كان عمري ستة وعشرين عاما، كتبت مؤلفا بالرومانية حول التصوف والقداسة، وهو خليط غريب مفضل ونتاج تجربة صوفية فاشلة كان علي بعدها إما أن أذهب الى دير أو أن أكون ما أنا عليه الآن. . . وفي ذلك العهد كنت جد متأثر بالتصوف الألماني، وأيضا بالشعراء الالمان، وخصوصا بريلك صاحب كتاب اعترافات أثر في كثيرا، وهو دفاتر مالت لوريدس بريج. ويبدأ هكذا، متحدثا عن باريس: «هاهنا اذن يأتي الناس ليعيشوا؟ قد أميل بالأحرى الى القول بأننا نموت هنا.» وبعد مجيئي الى باريس سنة 1937، نشرت مقالا عن المؤلف المذكور في جريدة رومانية حيث قاسمت ريلك نظرتة المأتمية اليائسة عن باريس. وبالطبع فقد أثار مقالتي غضب كثير من الناس.

أرجع الى سؤالك لأكرر نفس الاعتراض الذي عبرت عنه لناقد سويسري كتب ذات يوم أن مؤلفاتي كلها تصوف، وأؤكد أي عن عجز لست من المتصوفين رغم كوني أقرأ لهم وأتعاطف معهم.

□ مسرح صديقك ومواطنك إنسكو يقدم الانسان تحت علامة
العبث والقرضية، ويظهر أنه يكذب نظرية الانسان المتفوق ليتشبه
ويسخر منها. فهل تشاطره نفس الفكرة؟

■ ش: بالتأكيد نعم! يربطني بإينسكو شبه كبير. وهو، رغم كونه يائسا
وتعسسا، إنسان ذو هزل كثير. ما يقوله عن خرافة الانسان المتفوق يبدو لي
صواباً، ذلك لأن الانسان ظاهرة فاشلة لا يمكن لمغامرته أن تنتهي بخير. وقد
أميل إلى الاعتقاد أن الانسانية ستنتهي إلى ما دون الانسان. وهذه النهاية أو
هذا المستقبل البعيد، كم هو حزين وبئس بالفعل!، لقد أخطأ نيتشيه حين
لم يدرك أن الانسان فات أن أعطى أحسن ما عنده. طبعاً، سيترسل هذا
الانسان في وضع اختراعات عجيبة، لكن على الصعيد الفكري أو الروحي
لن يقوم في أحسن الأحوال إلا بتكرار ما أنتجه. أبداً لن يقدم العالم صوفيين
من الصنف الذي وجد من قبل. والشعر وأيضاً الموسيقى، كل هذا يقوم
وراءنا. طبعاً لازالت هناك أشياء كثيرة ستحدث، ولكن ليس بهذا ولا هكذا
يتوصل الانسان إلى التفوق والتعالي. لقد بدأ الناس يشعرون بأن المغامرة
الانسانية لا يمكن أن تؤول إلا إلى الانهيار، ولربما من هنا تأتي أهميتها.
والمستقبل لم يعد سوى كلمة عقيمة لا تثير اندفاعاً ولا تحملاً.

□ حسب معاييتك للمستقبل، الماركسية، بالتجرد عن نماذجها
وتحقيقاتها الحسية، قد لا تكون في آخر المطاف إلا طوبى أو نيلا من
سيادة الوعي الناضج؟

■ ش: كانت الماركسية ولازالت طوبى. إلا أنها أكثر من ذلك، من
حيث أنها تمثل للجماهير كاملة صنفاً من الديانة. ومن الواضح أنها لم تنتصر في
العالم المسيحي إلا لأن المسيحية كانت في حالة تصدع وأفول...

□ يظهر إذن أنك تجعل منها مجرد رؤيا للعالم أو ديانة.

■ ش: قد تكون أكثر من ذلك. غير أنني أريد التأكيد على العنصر
الذي يفسر حقاً نجاحها الساحق وديمومتها، وكذلك كونها ما انفكت تلعب
دوراً أساسياً في مصير العالم، رغم اخفاقاتها هنا وهناك. وقد أزعجنا كلنا،
عن وعي أو لا وعي، ماركسيون. فالعمال والبورجوازيون، كما لاحظ كثير،
يستعملون في غالب الأحيان المقولات ذات الصنف الماركسي... استنزاف

الماركسية مسجل في أفقها البعيد، غير انه لن يحدث الا بعد أن تجوب أطراف العالم وتبرهن على أن أي بلد لا يستطيع ادعاء تجنبها.

□ لكن أين ترصد بذور اضمحلال الماركسية الضروري وإن بعد أجله؟

■ ش: مصيبة الماركسية أنها تعيد بأكثر مما يمكن أن تعطيه. لهذا كثيرون هم الماركسيون الذين تخيب آمالهم. والخيبة، من جهة أخرى، هي الترجمة التامة للمعرفة. فأن تكون واعيا معناه أن تكون خائبا. وكل انسان واع ينتمي الى نظام أو دين ما يعرف الخيبة في يوم أو آخر. . .

□ الأسلوب المقطعي الذي تتبناه ويظهر أنك تهواه، هل هو اختيارك الحر في الكتابة، أم هو طريقة للافلات من الاكراهات التي يفرضها كل فكر فلسفي نسقي صارم؟

■ ش: القضية بالنسبة لي بسيطة. بعد كتابي مختصر التفسخ، لم يعد اختيار الكتابة الشذرية يعبر الا عن نفور من التحليل والبرهنة، الخ. انه عبارة عن تنازل ليس أكثر ولا أقل. وفي الاخير استقر ذوقي في هذا الشكل التعبيري الذي يتيح للمرء أن يترجم عن حالات مؤقتة ولحظات انفعالية، واجمالا عن حقائق مؤرخة، جزئية ومتحيزة.

لإجادة الرد على سؤالك أقول بأن الشذرة عندي ليست هي كذلك، أو إن شئت فهي لا تولد أبدا من تلقاء ذاتها. إنها في غالب الأحيان خاتمة تحليل أو فكرة مكتوبة توفر على القارئ عناء خطي الفكر، فلا تعبر الا عن وداع بيته الفكر. لذا لن نجد أي فيلسوف جدي كأرسطو أو هيجل يكتب شذرات. أما نيتشه فكان يفعل ذلك بسبب مرضه.

□ لكن وراءك حول هذه المسألة تقليد كامل، من مارك أوريلوس الى بلانشو مرورا بياسكال وجراسيان وشتفور وفاليري وغيرهم.

■ ش: في ما يخصني، حبي للتعبير المرح الخفيف الظل وللالتضائية والاختصار هو الذي يحدوني الى تبني التقليد الذي تتحدث عنه. وهذا الصنف، عموما، مشكوك فيه تارة ودال طورا، بما أنه يعبر عن الانسان في

لااستمراريته وهشاشته. ثم ما الفائدة من بناء أنسقة لا يفوتها أن تتهاوى وتضمحل؟

أما عن التقليد الذي تذكره، فمارك أوريليوس وباسكال هما حقاً مثلاه الأكثر جدارة، لأن في كتاباتها طابعا شخصيا حادا ووحدة مقام. وهذا ليس حاصلًا عند فاليري الذي خلف رغم ذلك شذرات جميلة جدا. أما جارسيان فإنه يهيم كثيرا بالتدليلات. وعلى أي حال فالكتابة الشذرية لا يسعها إلا أن تستمد قوتها من رؤيا خاصة جدا للحياة. . .

□ بما أن الكتابة عندك تقوم على قوة اللحظة والانفعال، فإنها تخاطر بنفسها في التناقض والتكرار. وإن شئت، يمكنني أن أستشهد في نصوصك بأفكار متناقضة أو مكررة.

■ ش: أفضل ألا تفعل ذلك، ما دام أنني أوافقك تماما. التناقض ملازم للحياة نفسها، وبالتالي لا أعيره أي انتباه في كتاباتي. أما التكرار، فإنه تأكيد وتعبير عن حالة ثابتة أو وسواس. اني من هؤلاء الناس الذين يتلقون الحياة كوسواس.

□ لكن كل انسان حي مسكون بوسواس.

■ ش: نعم، ولكن هناك درجات. فمن الناس من يبدلون وسواسهم كما يبدلون قمصانهم. أما أنا فلا يستحوذ علي الا وسواس واحد لا شريك له.

□ أفهم من هنا لماذا كتبت في مؤلفك إغراء الوجود نصاً كاملاً ضد الرواية، فلا شك عندي أنك لن تكتب أبداً شيئاً اسمه قصة أو رواية. . .

■ ش: لن أفعل ذلك وإن هددتني برصاص المسدس. إني في تمام العجز عن كتابة رواية، أي أن أتصور عقداً وأخلق شخصيات، وأن أصف وأكشف، الخ. . .

□ هل أنت مسرور من كونك أصبحت تستهوي قراء لازال عددهم يتكاثر؟

■ ش: لا، أو قل أنني أوشر أن أكون مجهولاً بدل أن أعرف كثيراً. طبعاً

حينما أنشر كتاباتي، فإني أعرض نفسي على العموم. غير أنني أعمل ما في وسعي لكي لا أسقط في جبال شهرة صاخبة، وذلك بتجنب الصحافة ووسائل الاعلام. لهذا بعد مختصر التفسخ الذي تكلم الناس عنه قليلا في البداية، قبلت طيلة ثلاثين سنة أن أكون تقريبا غير موجود. وفي رأيي أن الشهرة ليست شيئا مرغوبا في حد ذاته، وتتحول الى كارثة إن بحث المرء عنها وهو في طور الشباب. ذلك أن قدرا من العزلة ضروري للكاتب المفكر. أضف الى هذا أننا لما نأرسل الكتابة مبرمين معها نوعا من التعاقد، فلنأنا نكتب أولا لأنفسنا.

□ بما أنك لم تعط الالباب فكرك في شكل مقاطع وتفاريق، او بعبارة مدرسية، خاتمت، فاني أتصور أن كل ما كتبه سيبقى.

■ ش: إني من هؤلاء الذين يرون أنه يلزم الاقلال في الكتابة. ورغم أني لم أكتب إلا كتبا قليلة فلن يبقى منها في الأخير إلا بعض الفقرات. وإني لأميل إلى مصادقة ياباني مجنون كان يبعث لي ببرقيات، وأتى لزيارتي من أجل أن يقول بلهجة أخافتني: «أيها السيد، إنك خداع منافق!» فأجبت: «من الممكن ذلك، ولكن كيف؟» فرد علي: «إنك بعد أن كتبت «إننا كلنا في قعر جحيم كل لحظة فيه معجزة»، وجب عليك أن تحجم عن الكتابة وتترك القلم جانبا». أفلا تعترف معي أن اعتراض هذا الأحق مشروع.

محمد عزيز الحبايني

الفلسفة بين الشخصية والغدّة

كما أن الوجودية خرجت من الهيكلية كرد فعل على نسقية هذه الاخيرة وعلى طابعها الكلياني، فكذلك الشخصية في فرنسا التي وضعت لبناتها الاولى على يد شارل رونوفي Ch. Renouvier (المشوفي في 1903). وقد وصفت شخصية هذا المفكر من طرف الشخصانيين انفسهم، منهم محمد عزيز الحبابي، بأنها انتقادية جديدة وفردانية، مما يوحي بأنها تقوم أساسا على التأملية والمذهبية. والمستخلص من هذا هو الاثبات المتعلق بالمرجع الكانطي لشخصانية رونوفي. فرغم أن هذا الاخير ينفي نظرية الشيء في ذاته عند كانط، إلا أنه يسند مذهبه وقيمه على اساس نقد العقل العملي. ولعل مفتاح هذا المذهب يوجد في مبدأ الامر القطعي الثاني: «اعمل على نحو تعامل به الانسانية في شخصك وفي شخص الآخرين كغاية وليس أبدا كوسيلة».

فهل الشخصية من حيث الاصل والوظيفة أخلاق أو إتيكا؟ تتأكد مشروعية هذا السؤال عندما ننظر إلى الشخصية غداة الحرب الكونية الثانية وطيلة الخمسينات والستينات، أي في كتابات إيبانويل مونيي E. Mounier وجان لacroix J. Lacroix. ويكتب د. الحبابي عن شخصية هذين المفكرين الفرنسيين: «هذه الشخصية ليست نظاما فلسفيا، بل مجموعة التزامات ومواقف تجاه العالم الحديث» (من الكائن إلى الشخص، ص 97). وتؤكد تقييمات أخرى في هذا الكتاب على الطابع الديني

والاخلاقي المناضل لتلك الشخصية التي ذهبت إلى حد تبني الاطروحة الحادية العشرة من «أطروحات حول فويرباخ» لكارل ماركس .

بناء على هذه الاثباتات ، قد لا نتخرج في اعتبار شخصية الحبابي أخلاقا ، أو إن شئنا فلسفة ذات قصود أخلاقية محرّكها التجاوز والتخطي ، (من الكائن إلى الشخص / من الحريات إلى التحرر من المنغلق إلى المنفتح . . .

بماذا تنفرد هذه الاخلاق الشخصية عند الحبابي؟

1 - ابطاها لفردانية رونوفي أو للطابع «المونادولوجي» في فلسفته ، وذلك قصد التأكيد على التواصل بين الذات كممارسة لعملية التشخص أو الانتقال من الكائن إلى الشخص .

2 - القول بإمكانية تحديد الشخص ، ولكن ضمن صيرورته كتوتر نحو التحرر والتعالي وتجسيد القيم . .

3 - إقامة جدلية أسفلها الفرد ومتوسطها الشخص وأعلىها الانسان . انها جدلية تقوم على الزمن الشخصاني الذي ليس زمن الفيزياء ولا زمن «العود الدائم» ، بل إنه حقل التجاوز والتحيين والاستباق ، أو بكلمة جامعة الحينونة L'en-train de... .

4 - اضافة طابع الواقعية على الشخصية ، بمعنى :

ا - إلزامها بالوقوف على عطاءات ونتائج علوم انسانية كعلم النفس وعلم الاجتماع ، إذ أن أي فلسفة من دون هذه المعرفة تسقط في التقوقع والتجريد . . .

ب - تكليفها بواجب الانكباب على قضايا الانسان المستعصية والالتزام بالبحث في حلها . . .

مسلحا بهذه الشخصية الواقعية ، حاول الحبابي أن يقربها من الاسلام ، ليس قصد ايجادها فيه أو توسيع نطاقها لاحتوائه ، بل من أجل تلمس حقائق هي من صلب الاسلام وتمت إلى الشخصية بصلة . وهذه الحقائق تكشف كلها كيف أن هذا الدين سعى إلى تحقيق الشخصية الفردية والشخصية الجماعية معا ، وذلك في إطار التوافق اللازم والتكامل الخلاق . فالاسلام أو بالاحرى التحول الاسلامي كان بالنسبة للانسان الجاهلي ضرورة تفرض نفسها وجوديا وسياسيا للحيلولة دون ابتلاعه وتغيبه من طرف إحدى الامبراطوريتين العظميين البيزنطية والفارسية الساسانية . ولما استهدف الدين الجديد تبديد هذا الخطر وبالتالي انقاذ هذا الانسان من منفاه القبلي

وتفوقه الانعزالي كان عليه أن يجتاز مرحلتين متكاملتين: الأولى نقدية تظهر ما في النظام القبلي من فساد يقوض كيان الفرد وينمي فيه غريزة التعصب والاعتداء، والثانية تأسيسية تفتح لذلك الانسان، بعد أن يسلم، ما يسميه الشخصانيون في لغتهم «أفق التشخص»، أي أفق العمل والاجتهاد وتغيير ما بالنفس وتحقيق الشخصية الفردية والشخصية الحضارية التاريخية. قلنا: يكون ذلك بعد أن يسلم الانسان، أي بعد أن يقول الشهادة فيخرج من عالم الحضور الحيواني المستمر في الطبيعة إلى عالم ادلاء الشهادة والاضطلاع بها، حيث يتسنى له أخذ بعد تجاه نفسه والكون ليتأملهما وليعي ذاته بوصفه شاهدا على وجود الله ويعي وجوده كصنع من الاله الخالق. إن الشهادة في الاسلام تعني إذن جوهرها الانتقال من عالم «الكائن الخام» إلى عالم النظام والعقل والشخص الشاهد، فلا غرو أن يقرنها الحبابي بكوجيطو ديكرارت من حيث القيمة والوعية والمعنى الانطولوجي... وعلاوة على ذلك قام الاسلام بموضعة المسلم، أي بجعله شخصا ذا جذور، مسؤولا في علاقات حية وفعلية من جهة مع الله وبياسرها في العبادات، ومن جهة أخرى مع المسلمين وبياسرها في معاملاته معهم... وفي ذلك كل نفس لها ما كسبت وعليها عما اكتسبت ومبتغى الاسلام الاول هو أن يسعى المسلم إلى حفظ هذا التوازن بين الحسي والروحي أو بين دنياه ودينه في إطار مجتمعي قوامه الالتفاف والمحبة والاخاء...

هكذا، حتى لو اقصينا الشخصية من أفق التفكير كتعبير مستحدث أو وضعناها بين اقواس، فإن الدين الاسلامي، حسب كتاب الحبابي الشخصية الاسلامية يظل في العمق دينا شخصانيا، نظرا وأفقاً...



كتابات الحبابي الغنية، أي طيلة العشر سنوات الاخيرة، قد توحى بأن شخصانيته الواقعية والاسلامية دخلت في صدام مرير مع الواقع العربي الاسلامي بما هو عليه من تفكك وفجاجة وجروحية، وذلك على صعيد المؤسسات كما في المجتمع الكلي. وقد يكون من تبعات هذا الواقع انهك الفكر أو النزول به إلى استعمال التقية أو الرفض السري، إلا أن الحبابي يأبى على فكره أن يستقيل أو يحال على المعاش. وهكذا نراه في هذه المرحلة الاخيرة يمتهد لا في رصد ذلك الواقع وفهمه فحسب وإنما كذلك في استنطاقه والبحث فيه من زاوية المستقبل واستشراف الآتي. ولكأننا به أصبح يوجه للمؤرخين والتراثيين اسئلة قلقة مفادها: يا قوم ما قولكم في حاضرننا وفي ما قد نؤول اليه؟ ما قولكم في مستقبل ماضينا وحاضرننا؟ وعلى ضوء متحنى تاريخنا، ما هي توقعاتكم وتباشيركم وانذاراتكم؟ ويسترسل الفكر الغدوي في صياغة ما يضاهي هذه

الاسئلة ويبلورها، وذلك بوحى من صعوبات العالم الاسلامي والثالث في أن يكون وأن ينزع إلى المناعة والقوة أمام ضغط التحديات الكبرى المحدقة به .

إن هذا التوجه الغدوي الجديد في كتابات الحبابي لا نحصل منه إلا على تريق تأملي خفيف المفعول، ذلك لأنه، رغم تربيته ونواياه الاستنهاضية الطيبة، لا يتسع لشفاء غليل الاختصاصيين الاجتماعيين والاقتصاديين أو علماء المستقبل، كما أنه لا يمكنه أن يستوفي شروط الاحاطة العلمية بموضوع شاسع متشعب لا تقدر عليه الاطواير للباحثين والتقنيين .

□ العجيب عندك هو أنك ظللت تمارس التفكير الفلسفي رغم كل شيء، رغم تهجمات حرفيي العلوم الآلية عليه، ورغم مساومات التاريخانيين ودعواتهم إلى تطبيق المطلقات وتعمير المفهوم بالتواريخ والمحسوسات... ما هي إذن دواعي أو حجج إصرارك على الوفاء للعقد الفلسفي؟

■ م. ع. الحبابي: ظللت، كما تقول، أمارس التفكير الفلسفي، لماذا؟ لأنني ما وجدت بديلاً أطمئن إليه ويعطي لحياي معنى يشعرني بانتسابي لتاريخ متحرك، يصنعني وأسهم في صنعه.

حقاً أمارس التفكير الفلسفي، رغم تهجمات حرفيي العلوم الآلية عليه، ذلك لأنه قبل أن يتكون أي علم فإنه يبدأ تأملاً ثم بالمنطق يتنظم ويتكيف مع العالم، وهكذا تظهر حاجته إلى الفلسفة. كما أن الفلسفة تعطي للقيم معيارية وتربط بين الأفعال وبين المعاني كما تربط بين الغايات. إنها مفتاح الموازين للتقييم والتقويم، رغم معاندة حرفيي العلوم الآلية، ورغم مساومات التاريخانيين.

نعم، إن دعوات هؤلاء وأولئك إلى تطبيق المطلقات ليس بدعا من القول. فالإنسان يعيش في عالم النسيات، وهو نفسه نسبي، لكن ادعاءهم بضرورة «تعمير المفهوم بالتواريخ والمحسوسات» ادعاء يتنكر للواقع. فالذين يخترعون الآلات، كمنسجليها، يندفعون عن قصد وبإلحاح الرغبات والميول ويتدخل من الإرادة والتخيل والتذكر، وليست هذه العمليات «تواريخ» ولا أشياء حشوية يُعمر بها المفهوم، إنها عمليات تتصل بالوجدان، كصفات تتحرك وتنتزع فتصبح مفاهيم ثم تتكلم وتتحوّل آلات وأدوات، إنها تطلعات إلى تجاوز المعطيات ونزوع إلى انتصار المشيئة والإرادة وتوتر دائم إلى تحقيق انسنة ما هو في الطبيعة مشياً بالطبيعة. أليست تلك مظاهر وتأثيرات لعالم مثل وتصورات لقيم ليست محسوسة؟ إنه عالم مبادئ بمقتضاها يغير الإنسان المحسوسات ويتصرف فيها.

إن الإنسان مؤطر تاريخياً، ولكنه هو الذي يصنع التاريخ ثم يكتبه إرضاء ليس لذاكرته فحسب وإنما كذلك لحاجاته إلى الفكر والتأمل.

وتسألني عن دواعي وحجج إصراري على الوفاء للعقد الفلسفي. العقد في هذا المقام تعاقد مع الحياة، ومع الأحياء وهم معرضون للسقوط والتلف. فالتفلسف عمليات منعشة للفكر، والفكر محاور أمين للخير والحسن والحق. إن الوفاء وفاء للقيم الشمولية وللكرامة الإنسانية خصوصاً في عصر باتت الإنسانية فيه مسحوقة ومهانة: الاستعمار القديم والاستعمار الجديد، حروب من أجل مصالح خاصة تخاطر بمستقبل البشر أجمعين، والتجارة الرابحة حقاً هي تجارة الأسلحة...

مما سبق، ألا يمكن التأكيد أن الهروب من الفلسفة، وهي تفضيح سلبيات عالم عاد إلى السير على رأسه، هروب دون أفق محدد ودخول في أنفاق فكرية لا عمق لها ولا مخارج. رب قائل يقول: ليس هذا فراراً، وإنما «نحبي التراث»، ورب ملاحظ عليه يجيب: والذين يعيشون في الحاضر، من سيحييهم ويكون من آثارهم تراثاً؟ ويظل على كل حال من حقنا أن نسأل: من يكسر المسافات التي تفصل شعوبنا عن صنع التاريخ؟ ومن يحل عقدها؟ هل الأيديولوجيات التي تدغدغ العواطف وتتغنى بالحماسة قدمت يوماً شيئاً ما للشعوب؟

من طبيعة الوجود أن يتغير ويغير الموجودات، أما نحن فقد أصبحنا نعاكس التغيير: نفس السياسات، ونفس المواقف، ونفس العبارات وطبعا نفس النتائج. طلاق مع الواقع المعيش، وزواج مع أساطير اختلقناها ولذ لنا العيش فيها. إننا لما نمل كل الملل بعد، فالأمر ليس أمرنا وحدنا، لنا شعوب معذبة ومستلبة، ضحت بحياتها ومنحت دماءها للأوطان فانتزعت منها حرياتنا وهمشت تهميشا.

الواقع مر، وأكثر مرارة منه أننا لا نعيه دائما على حقيقته، فالحاضر مآزق متراكمة وتحلف فوق تحلف، أما المحاولات الممكنة فهي بناء المستقبل وتوجيه الجهود ثالثيا وغدويا.

متى سنوحد الصفوف في الداخل؟ وحدة شمال السودان بجنوبه، البعث بين سورييه وعراقيه، نصف اليمن بالنصف الآخر...؟ ومتى السلم بين الجزائر والمغرب؟ الخ... إني من موطن السؤال، أزرع فقط استفاهامات كبيرة، ولكني لا أحصد إلا نقط استفهام أكبر منها، ذلك مصيرنا، فلنجابه! إذ ذاك سنلتقي بقومنا، ونتجند جميعا.

شيات حضارة التصنيع شعوبا بكاملها، وأهانت المستضعفين، فافرزت مزاحمت لا تبقي ولا تذر، وحروبا باردة وساخنة... تتخط الليبرالية اليوم في أزمات تتلوها أزمات ومحاولات الاشتراكيات، منذ القرن الماضي، وهي تصارع من أجل الإصلاح باتت هي الأخرى تعاني أزمات مادية ومعنوية. في هذا المناخ المتأزم قامت الوجودية فصاحتها حالات الكآبة والملل والغثيان والقلق... وقامت البرغماتية (الذرائعية) فاظهت أنها تنمي الشره، وتقوي ثراء الاغنياء دون أن تحل عقد الفقراء الخ. ثم أتت الشخصية كما قدمها إيمانويل موني. إنها معاصرة للأزمات وللحلول التي اقترحت دون أن تجدي نفعاً. حاولت الشخصية الواقعية أن تنعش الضمير والوعي بالأوضاع، وأن تسهم في استعادة الكرامة وخلق تيار يدعو لتساوي الأشخاص وتعاونهم، فمهما توفرت تلك الشروط، تأخى الناس وقضوا على الظلم والعرقية واستغلال القوي للضعيف، وعلى الاستعمار قديمه وجديده، ومن هنا كان التزام الاتجاه الشخصي الواقعي بقضايا الحرية وبلااستقلال.

اجتذبني هذا الاتجاه أيام كان المغرب يعيش تحت نير الاستعمار والمغاربة

يتجرعون الاهانات وعقد الدونية، فكان الصواب أن نبدأ بتحديد معنى الكينونة ومعنى الشخص، وتحديد الابعاد العميقة والامتدادية للانسان لزعزعة مركب الكمل عند المستعمر ودحض الحجج التي يقيم عليها سيطرته. ولما لم يعد للاستعمار مبررات تمدينية واخلاقية، وبعد أن قضى نحبه، انقلبت المجابهة إلى صراع ضد الاستعمار الجديد. إذ ذاك التزمنا بتحويل «الشخصانية الواقعية» إلى «غدية» خصوصاً منذ السنوات العشر الاخيرة. . .

□ حين أتكلم عن وفائك للعقد الفلسفي، فإنني أقصد بذلك نزوعك إلى الانطلاق مما أفرزه تاريخ الفلسفة المديد من مزاج وأساليب خصوصية، ولست أعني أنك تنزه الفلاسفة عن المعاطب والعثرات، ولا أنك تداهن أو تهادن في قصة الفلسفة كل المدارس والتيارات. ولا أدل على هذا من أنك، داخل التيار الشخصاني الذي أخترت الانضواء فيه، سلكت مسلك المفكر الناقد اليقظ، بحيث أنك لم تنهون في التحرر من حلقة الشخصانية الأولى المتمثلة في مؤلفات رونوفي والتي وصفتها بالانتقادية - الجديدة وبالفردانية، أي بقيامها على التأمل المجرد والاتواصل.

بعد مضي أزيد من ثلاثة عقود على صدور من الكائن إلى الشخص، ماذا يمكنك قوله في الشخصانية من باب إعادة النظر والنقد وحتى النقد الذاتي؟

■ م . ع ح : كل سؤال من اسئلتك يقدم جملة من الاسئلة المتداخلة، لذلك سأتناولها مع فرز بعضها عن بعض.

أولاً، إني لا أنزه الفلسفة عن المعاطب والعثرات، ولا اقدس الفلاسفة حتى إداهنهم وأهدنهم، مهما اختلفت اتجاهات المدارس وتنوعت.

بالفعل، ادعى شارل رونوفي أنه شخصاني وأنه أول من استعمل لفظ «شخصانية» بفرنسا (personnalisme)، ومع ذلك اتخذت منه موقفا صارماً لأنه باستثناء المصطلح الجديد، لم يصف شيئاً، بل ركز على الفرد، كما هو الحال في الليبرالية، لا على الشخص، أي أنه لم يهتم بما يكون المجتمعات البشرية (التواصل والتعاون والالتزام بمبادئ وقيم مشتركة، وخلق وعي عند كل فرد بكرامته وحرياته وتساويه بالآخر وبكل الآخرين، وتهيء الوعي الجماعي

والذاكرة التاريخية، الخ . . . اتجاه رونوفى اتجاه فرداني مجرد يشجع على الانانية ولا يقصد تحرير الافراد عساهم يتشخصون . . .

حقا، ان رونوفى أول من أعاد إلى الشخص مكانا مرموقا بعد أن خصه برتبة ثانوية كل من هيجل والضعانيين والسوسيولوجيين، فجعل منه مقولة عليا ومركزا لكل تصور عن العالم، لكنه جعل مفهوم «شخص» «مرادفا لـ«شعور» أي أنه قلبه في عنصر من عناصره. ولم يقف رونوفى عند هذا الحد، بل حاول كما أسلفنا أن يفصل الشخص عن إحدى مميزاته الأساسية، عن التواصل أي عن الجانب المجتمعي، وأصبح الأشخاص مستقلين عن بعضهم البعض وكأنهم «موناتات» كما عند لابنيز. . شخصانية رونوفى إذن مغايرة تماما للشخصانية الواقعية التي أسهمت فيها.

حقا، لقد مرت سنوات على صدور الطبعة الأولى من الكتاب الذي ألمحت إليه من الكائن الى الشخص، إذ أن طبعته الأولى كانت في 1954 ومنذ ذلك العهد حصلت في العالم انقلابات تيش من مستقبل حضارة التصنيع، ودخلت الانسانية حروبا متسلسلة لا قبل لها بها، ولا يعرف أحد متى ولا كيف ستنتهي . . . في هذا المناخ الجديد باتت الشخصانية الواقعية نفسها متجاوزة ككل المنظومات الفلسفية الأخرى، فجذلية الأزمت تجرف الماضي والحاضر بمفاهيمها وتصوراتها وأسقتها. . فأى جدوى يا ترى في إعادة النظر في الشخصانية الواقعية، أو في النقد، بل حتى في «النقد الذاتى»؟

الماضي يشكل بنية منغلقة ومنتية، أي شيئا في ذاته، والحاضر يحاصر العالم الثالث الغارق في تخلفه وديونه، ولا وسيلة تمكنه من مقاومة الضياع والتهميش في حضارة التصنيع والتأزم، أما المستقبل فقد يحمل معه حظوظا إذا أحسنا الالتقاء معه وهيانا الفكر الصالح لمسيرته، ولعل الغدية التي نلوذ بها اليوم من شأنها أن تعمق هذا الوعي المستقبلي الجديد.

□ رأيـناك في المرحلة الأخيرة من مسيرتك الفكرية تحاول استنطاق الواقع الحاضر والبحث فيه من زاوية الغد واستشراف الآتي. . لأدري إن كانت كتاباتك في هذا الحقل الشاسع المتشعب تشفى غليل علماء المستقبل من اجتماعيين واقتصاديين، ولكني أريد فقط أن أطلع على دلالات هذا التحول، أو قل الفضول الفكري عندك، - من حيث وظائفه ومراميه.

هذا السؤال في واقعه تساؤل عن جدلية الأزمات الكبرى وقد تفجرت
كبركان لم يكن معروفا ولا متوقعا، فأحرق ومازال يحرق الرطب واليابس
والحتر والنسل.

إن الانسان اليوم محكوم عليه بالتفكير في الانقاذ وفي بناء عالم الغد. ما
هي الطرق لتحقيق هذا المشروع الضخم في عالمنا الثالث؟

ثلاث ركائز ضرورية لا بد لها وأن تدعم الغدية : تكامل أصناف
المعرفة / توحيد الشعوب الثالثة في فيدرالية أو غيرها/ تكوين نواة داخل العالم
الثالث قادرة على نقد النماذج الغربية وصنع نماذج بديلة.

إن المفارقة هي أننا ننتظر الاتجاه المنفذ والتوجيه السليم ممن يبحثون،
هم أنفسهم، عن منهج وعن موجه بعد أن لم يجدوا حلولاً لا في الليبرالية، ولا
في الاشتراكيات. لقد تيقن الجميع، المتقدمون والمتخلفون، أن العالم يعربد
ويدور حول نفسه. وفي هذه الشروط يكمن دور الفلسفة الحق في بلورة هذه
الأوضاع والاسهام في ما سيكون. أعماقنا في حاجة ماسة الى ترميم، والترميم
السليم يقوم على تصميم، والتصميم القويم في حاجة الى اتجاه وتوجيه. كل
النسقة الفلسفية وكل الأخلاقيات لا يبررها إلا بحثها في إعادة الانسانية
والكرامة للانسان وفي ترسيخها حاضرا من أجل ضمان المستقبل.

إن الحتمية التاريخية تدعو الى توحيد الثالثين، فتوحيد الثالثين في
الصراعات كما وحدث بينهم الآلام والآمال، وبالقطيعة مع النماذج الحالية
ذات القدرات على الضغط في اتخاذ القرارات، يمكن وضع تصميم لحياة
إنسانية جديدة ولمصلحة جميع الشعوب. ولن يتم هذا دون شمولية وتساو بين
جميع القارات، ذلك ما سيضمن النجاح للمشروع، والضمانة الثانية، هي أن
الغرب وعى إخفاق نموذجيته، وأخذ يقدر كامل التقدير عمق فشلها، فمع
الزمن، قد يمد أيديه للثالثين ليقوم الجميع بعمل مشترك يرتبط فيه خلاص
طرف بالطرف الآخر.

لن تكون النماذج البديلة الجديدة إجرائية، إن هي لم تشمل كل
الميادين. ألم تشمل النماذج القديمة والحالية جميع الفعاليات البشرية قبل أن

تتعري وتنسلخ عن المبادئ والقيم البدئية لتبدو للعيان استغلالية وشوفينية واستعمارية؟ لقد اعترفت نخبة الغرب بالافلاس العام، كما اعترفت بعجزها عن معالجته وارتفعت أصوات في الغرب تندد بالأخطار وتحذر من الاستمرار على نفس الخطوط والخطاطات، وبدأ البحث عن البدائل.

إشكالية الثلاثين الآن هي إلى متى سيستمرون قانعين بتخلفهم المريع، لاهئين وراء نماذج حياتية يترأ منها أصحابها الأصليون؟

صنع الغرب حضارة لنفسه، دون حضور الآخرين، فساد وتقوى، وعندما شاعت أزماته عممها على بقية العالم وألقى بمضاعفاتها السلبية على العالم الثالث. . . أليس من العبث أن يحافظ الثالثيون على سيناريوهات يتنكر لها صانعوها أنفسهم مع العلم أن هذه السيناريوهات عينها، ورغم عيوبها وشروها، ليست إطلاقاً في متناول الثلاثين؟! لقد حاولوا تبنيها، فلم ينجحوا وصارت المسافات التي تفصلهم عن النماذج الغربية تزداد بعداً حتى باتوا يقلدون ما لم يعد داخل حقولهم الإدراكية.

سمى الغرب العالم الثالث بـ«شعوب في طريق النمو»، فاعترف الثالثيون بالأكذوبة المهدنة، والواقع أن ما في «طريق النمو» هو التخلف!

احتكرت الأرض، بما فوقها وما تحتها، وأصبح الاتجار في الأسلحة أكثر ربحاً من أية تجارة أخرى، وصار الحق والحقائق مع القوي ولا حول ولا قوة إلا لمن يملك أحسن الأسلحة وأفتكها. . . أمام وضع كهذا بما هو دور الفلسفة الحق؟

كان في زمن الاستعمار القديم بركان الاضطهاد يحتك ببركان الغيرة الوطنية والكرامة المداسة، ثم أتت الاستقلالات مبتسرة ومبتورة ودخل العالم الثالث في خريف نهضته، وها نحن نحترق ولا نقاوم. فالغذية، كما نريدها وسيلة لتأجيج الشعور بالأخطار المحدقة بنا ودعوة للتفكير الفردي والجماعي في تهبيء طرق النجدة وشروط قوتنا ومناعتنا للمستقبل. . . وهذه لعمري هي مهام الفلسفة الحق.

□ هل الشخصية من حيث الأصل والوظيفة أخلاق أو إتيكا؟
إن مشروعية هذا السؤال تتأكد عندما ننظر إلى الفكر الشخصاني غداة

الحرب الكونية الثانية وطيلة الخمسينات والستينات، أي في كتابات كل من إيمانويل موني وجان لاکروا. وقد كتبت عن شخصية هذين المفكرين: «إنها ليست نظاما فلسفيا، بل مجموعة التزامات ومواقف تجاه العالم الحديث» (من الكائن الى الشخص، ص 97). وبناء على هذا الاتيات، قد لا نتحرج في اعتبار شخصائيتك، هي بدورها، أخلاقا أو، إن شئت، فلسفة ذات قصود أخلاقية محرکها التجاوز والتخطي...

■ ع.ل: نعم دعت جماعة Esprit كلإيمانويل موني وجان لاکروا الى الالتزام، قبل أن يروج المفهوم جان بول سارتر. وقد قلت عن شخصية تلك الجماعة أنها ليست منظومة فلسفية، بل التزامات ومواقف تجاه العالم الحديث، فهل يتخذ الانسان مواقف دون أن يستند الى فكرة أو أفكار تبررها؟ الأفكار لا تبت عفويا، على سطح الورق، إنها نتيجة تأملات وتجارب وثقافة... فلا فكرة دون أن يهيئها تفكير، إذن لا أخلاق دون إتيك. ومهما يكن من أمر فلا موجب للتحرج في اعتبار الشخصية الواقعية هي بدورها «أخلاقا أو فلسفة ذات مقاصد أخلاقية محرکها التجاوز والتخطي...».

فإذا انعدم التوق الى التجاوز، قنعنا بما هو كائن ولا يبقى إذ ذاك للمناومة أي معنى، وللتفلسف أي مرمى. إنها قناعة مرادفة لما نسميه «المكتوب» والاتكال، وفي هذه الحالة تفقد الفلسفة ديناميتها وتحول لغتها الى لغز. إن جميع الأنسقة الفلسفية الكبرى تقوم على التوتر نحو التجاوز وعلى جدلية متحركة تنفي لتثبت. إنها حركة لا تنقطع والموت يترىص بكل منظومة فكرية لا تقوم على جدلية ولا تضع أمامها مثالا ونياذج، ولا تعمل على تجسيدها في الواقع. فحياة الأنسقة في كونها تنطلق من الضديات: انطلقت الاشتراكية بكل أشكائها من معارضة الرأسمالية، محاولة إزاحتها من المجتمع البشري والفضاء على استغلال الانسان للانسان. وتعارض الليبرالية والاشتراكية لتدافع عن حرية الفرد ومبادراته وتقلل من تدخل الدولة والقوانين في توجيه الأنشطة الاقتصادية.

إن كل اتجاه يبرر مواقفه بمبادئ تقييمية ومقاصد أخلاقية.

تاريخيا كافحت الشخصية الواقعية من أجل الحريات والاستقلال وقارمت مركب النقص لدى المستعمرين ليستعيدوا شخصيتهم التاريخية والثقة

بالنفس. إنها فلسفة تحدّ لظروف عصبية ولسان حال المستغلين والمسحوقين في التاريخ، وبالتالي فهي أساسا أخلاق أو مشروع أخلاقي.

□ لعل من أهم الطبائع التي أضفيتها على شخصائتك هي الواقعية، وأنت تعني بها أولا ضرورة وقوف الشخصية على عطاءات ونتائج علوم الانسان كعلمي النفس والاجتماع (إذ أن أي فلسفة من دون هذه المعرفة تسقط في التوقع والتجريد)؛ وثانيا واجب الانكباب على قضايا الانسان المستعصية والالتزام بالبحث في حلها.

قد لا أعارضك في معنى الواقعية الأول بالرغم أن تحقيقه الفعلي أمر وعمر ومعقد. غير أني أسألك عن معناها الثاني، أو بالأحرى عما يتبقى منه حين يصطدم الشخصاني الواقعي بواقع من سماته البارزة الهجانة والجروحية القائمتين في المؤسسات والمجتمع الكلي. أليس من تبعات هذا النوع من الواقع المهيمن في محيطنا العربي أن يدفع الفكر الى التفتت والنشاطية الجامدة، أو الى الارهاق والتخلي؟

■ م.ع.ح: لعل في الجواب على السؤال الثالث ما يرد بوجهه على هذا السؤال. إن الالتزام بقضايا الانسان المقهور استعماريا، والمهمش حضاريا، هو الواقعية المعيشة فعلا.

نعم، إن الشخصية الواقعية تعتمد على «معطيات ونتائج علوم الانسان مثل السيكولوجيا والسوسيولوجيا، وفي نفس الوقت تعتمد كذلك على علوم الطبيعة بمعطياتها ونتائجها، فلا انفصال بين علوم الانسان وعلوم الطبيعة. إن الانسان طبيعة في الطبيعة، وبدون المعرفة الكلية، أي بما يتصل بالتعرف على الانسان وما يتصل بالتعرف على الطبيعة، تسقط أية منظومة فلسفية في التوقع والتجريد.

ومادمت لا تعارضني في معنى الواقعية الأول، فلن أقف عنده. أما معناها الثاني فيلزميني القول بأن تحقيق أي مشروع يتطلب، لا محالة، جهودا، بل جهادا. وأي شيء يكون من صميم حياة الشعوب ويمت الى مصيرها يمكن أن يجد طاقات معبئة ومنفذة. ثم تسألني عن اصطدام الشخصاني بالواقع الذي من سماته البارزة الهجانة والجروحية القائمتين في المؤسسات والمجتمع الكلي... وجوابي أن الشخصية لكي تكون حقا واقعية، يتوجب

عليها أن تجابه الواقع كيفما كانت مراراته وصفاته السلبية، والتاريخ كما فات لهيجل أن قال لا يتحرك إلا «بعمل السليبي». ثم إني لا أوافقك بنعت ذلك الواقع بالمهيمن في محيطنا العربي، لماذا؟

بعرف الواقع تصدعات وانهارات واصطدامات، في كل مكان، وفي كل عصر. إن أوضاع العرب الحالية حشرتهم في العالم الثالث وما هم يتحملون عواقب التخلف ومخلفات الاستعمار، فمن الطبيعي أن يعاني العالم العربي عثرات وجروحا وتمزقات، فيعرف الفكر في هذا المحيط إرهاقا ولكن من غير أن يركن بالضرورة الى الاستقالة والتخلي. فهذا الموقف مناقض للالتزام بل وحتى لديناميكية الفكر الذاتية.

□ نتحدث عن الشخصية الإسلامية، هل تقرر معي أن الجهد النظري في هذا الكتاب يظل متواضعا وفي حاجة الى المزيد من الاسترسال والتعميق، وذلك إذا ما قسنه بحجم اجتهاداتك وتنظيراتك في كتابك الأول والرئيسي من الكائن الى الشخص؟

■ م.ع.ح: كل فعل، خصوصا الجهد النظري، يحتاج الى المزيد من الاسترسال والتعميق، فنحن متفقان على هذا. وأتفق معك أيضا، على أن: كتاب الشخصية الإسلامية قياسا الى حجم اجتهاداتي وتنظيراتي في كتابي الأول والرئيسي من الكائن الى الشخص يبقى متواضعا. هذا وقد نجد قراء آخرين يرون العكس. أما أنا شخصيا، فعلى رأيك بمقدار، وأخالفك الى حد ما. إن من الكائن الى الشخص هو الأطروحة الرئيسية التي قدمتها للسربون من أجل دكتوراه الدولة. الأطروحات في هذا المستوى (حسب النظام الفرنسي، القديم) تتحلى بجدية، وتحرر في زمان ممتد يمكن الباحث من التعمق، وتمتاز الأطروحات بكونها النتاج الأساسي في عمر الباحث، وكل ما يأتي بعده ينبي عليها. أما كتاب الشخصية الإسلامية فإن ظرف كتابته مغايرة تماما. ذلك أنه بعد أن أصدرت كتيبي الأولى وبعض المقالات عن الشخصية، مثل البحث الذي نشرته في الكتاب التكريمي لطفه حسين بمناسبة سنه السبعين، صار مؤرخون للفلسفة العربية الحديثة يقسمون المدارس الى ماركسية ووجودية وشخصانية. . . ثم يقسمون هذه الأخيرة الى قسمين، مسيحية وإسلامية، ويجعلون من الحبابي «الشخصاني الإسلامي». إذ ذاك أضطر الحبابي الى أن يتساءل هل تنطبق عليه هذه التسمية. إني مسلم، وإني شخصاني: فهل بين

هاتين الصفتين جامع مشترك؟ ومن الرغبة في بلورة هذا السؤال وتعميقه نشأ كتاب الشخصية الإسلامية .

□ في محاولتك تقريب الشخصية من الاسلام، أو إيجاد شخصية إسلامية ألم تحس أن يوصف عملك هذا بالانتقائية والتوفيق؟

■ م.ع.ح: إن معنى الانتقائية ومعنى التوفيقية ليسا قديحين باعتبار أنه توجد فلسفات ونظريات عملية انتقائية، وأخرى توفيقية أعطت أكلها النافع . فمن لا يأخذ ويقتبس ويستعر، لا يمكنه أن يحدد ويتجاوز ما هو موجود، فالخلق العفوي أو الابداع من لاشيء غير ممكن . كل فلسفة تبدأ بالتأمل في فلسفات سابقة وكل علم يتقدم انطلاقاً مما تم التسليم به كمصادر ونظريات وافتراضات .

بخصوص الشخصية الإسلامية الفكرة القصد ليست التوحيد أو التوفيق بين الشخصية (وبالأخص الشخصية الواقعية) وبين الاسلام، كما تنصوره . إنها محاربة في البحث عن أسس مشتركة وتيارات متشابهة وأغراض ترمي الى نفس الأهداف، فحصل التوافق والتوفيق في نقط، وقرعتني الحيلة في أخرى . . .

□ يستشهد بك الأستاذ العروي، في أزمة المثقفين العرب، كنموذج يدلل به على فكرته القائلة: كلما قامت في محيطنا محاولات فلسفية بادر الفكر الديني الى «استرجاعها» والاستحواذ عليها، فما رأيك؟

■ م.ع.ح: رتب د. العروي في الكتاب الذي تذكره الفكر الفلسفي عندنا حسب أغراض، هي على وجه العموم: فلسفة سياسية / تاريخ بنيوي / منطق صوري . . . ثم تحير أمام يحيى هويدي ومحمد عزيز الحبابي: أين يحشرهما؟ وأخيراً، وبكل بساطة، أدجهما، رغما عنها، في اتجاه الفلسفة الدينية والظاهرانية .

كان على المؤلف أن يؤكد أن هذا مجرد افتراض، خصوصاً وأنه لم يأت بحجج للاثبات . لكن ينقلب منهج الافتراضات (بفضل خاتم سحري يحتفظ

الأخ العروبي بسره) الى مسلمات تبنى عليها نتائج وأحكام. ثم يستعمل الأستاذ العروبي طريقة أخرى: فرض أحكام بلا مقدمات، ولا حتى افتراضات! من ذلك ما عودنا عليه من تحامل على الفلاسفة العرب، دون استثناء، وكأن له حساسية خاصة تجاههم. ومن هذا المنطلق يمكن أن تفهم بعض مواقفهم كما في الايديولوجية العربية المعاصرة «الفلاسفة العرب المعاصرون هم جميعا إما انتقائيون أو مجرد أصحاب معلومات تاريخية واسعة» (ص 101). وهكذا، بجرة قلم، وفي تعليق لا يتعدى سطرا واحدا، يصفي الحساب مع كل الفلاسفة العرب المعاصرين من المشرق إلى المغرب! . . . ويقول بلسانهم «نحن الفلاسفة العرب: لا ننجو من الانتقائية إلا لنسقط في نزعة وضعية مسطحة» (ص 100). ونتمنى للمصديق العروبي أن يكون قد تراجع اليوم عن مثل هذه الأحكام السريعة، خصوصا بعد أن شاهد بالجامعة المغربية فلاسفة من زملائه يرفعون عاليا همة الفكر، بما يظهرون من تجديد وجدية بناء قريضة، فيتبرأ مما ادعاه «ان الباحثين العرب يبالغون في تقدير أهمية فلاسفتنا المزعومين، فكتب أولئك الباحثين هي جميعا إما محاضرات مدرسية للطلبة، وإما محاولات أدبية» (ص 215).

إن عادة المبالغات في الأحكام لدى الأستاذ العروبي لا تنحصر في الميدان الفلسفي فحسب، بل تشمل ميادين أخرى تتعلق بالتأخر التاريخي والحل التاريخاني، ولكن هذا موضوع آخر يخرج عن نطاق السؤال. إنني أندesh لهذه المفارقة الواردة في حكم الأستاذ العروبي الذي كتب كثيرا عن الايديولوجيا والايديولوجيات، وبالذات لكونه يتأسف على (الاسلام) الذي يسترجع محاولات فلسفية ويستحوذ عليها؟ ولا أدري لماذا لا يتأسف على استحواذ الماركسية على محاولات غرامشي وروندسون والمسيحية على محاولات جل مفكري الغرب، والموسوية على أبحاث غرونيوم، والليبرالية على ريموند أرون؟ وماذا يبقى من بسكال وديكارت ولايبنتز وغيرهم إذا سلخنا أعمالهم الفكرية عن الدين؟

في ألمانيا منذ ايكهارت حتى هيجل، كل المدارس الفلسفية قامت على أسس دينية، بل لاهوتية. وفي فرنسا حتى الذين لم يستوحوا تفكيرهم من الدين إما أنهم احتكوا بالفكر الديني وإما قاوموا الدين، فالتأثير يحصل بالمضادة، كما يحصل بالاتفاق، على أن الضدية، في عمقها، تتوجه الى

الكنيسة لا الى المبادئ الأساسية في المسيحية، مثل المحبة والتعاون والاخلاص... الفلسفة لا تعتقد أنها هي الحقيقة، أو الوسيلة الوحيدة للحصول على الحقيقة. إن تاريخ الفلسفة في أساسه تاريخ اكتشاف العمليات العقلية والعمليات الفكرية وهي تتجدد بفضل النقد الذاتي طبعاً. فالتحليل التأملّي نقدي، ومن خاصياته أنه يتناول كل الموضوعات اقتناعاً بأن الفكر البشري من الواقع وليس هو كل الواقع، انه دائماً في خدمة الواقع مشاهداً، مقارناً وموضحاً وشارحاً، وتلك عمليات لا تستوعب الحقائق برمته ولا تغلق الأبواب أمام عمليات من أصناف أخرى، بل تتكامل معها.

الفلسفة هي ما نحولنا أن نفحص الواقع ونتعرف على ميكانيزمات الفكر نفسه، وهو يتفحص ما يتخذ موضوعاً للتحليل، وإن كل ما يتصل بالأفعال الانسانية (ومنها التدين) يكون موضوعاً للتأمل الفلسفي. والتدين اعتقادات وشعائر وعبادات وكلها أفعال مجتمعية وسيكولوجية يصعب نكرانها. فمن هذا القبيل كانت المحاولات المتكررة عند جل فلاسفة الاسلام من أجل إظهار اتصال الحكمة والشرعية. والفلسفة تمنح المعطيات الدينية معقولة، والدين يثري الفلسفة بتجارب معيشة ومفاهيم إجرائية، فلا استحواذ للفلسفة على الدين ولا للدين على الفلسفة.

ما أظن أنك ستخالفني إذا صرحت أن الفكرة التي لأخينا عبد الله العروي عن الفلسفة مرفوضة لأنها تعزل الفكر الفلسفي عن حياة الناس في واقعهم. فالدين واقع، والفلسفة بحث وتدبر، فإما أن يتكاملا وإما أن يتصارعا مع الاعتراف من كليهما بوجود الآخر في الواقع، فمن العبث أن ننفي أحدهما، أو نراهن على زواله.

المشكل ليس في كون المحاولات الفلسفية التي في محيطنا استحوذ عليها الدين، بل المشكل هو: هل النتيجة سيئة أو حسنة. فقد انطلق كل الفلاسفة المسلمين من الفكر الديني، ففلسفوا علم الكلام، وفلسفوا في النحو وفي الفقه... أما الفلسفة لذاتها فلا يعثر عليها إلا عند شواذ، وليسوا من المرموقين. واليوم إن الباحثين العرب في الفلسفة وغيرها ينطلقون من التراث، وهو إسلامي أصلاً وفرعاً؟

إن الاسلام كلي وشامل يخاطب كل أفعال المؤمن، وحتى نيته ومقاصده، وهو دين لا يمانع التفكير الفلسفي، وإنما يمقت النفاق، فلنكن

صادقين كمسلمين ومفكرين ، أما إذا شعرنا بتناقض في مواقفنا ، فعلينا أن نعيد النظر فيها وفي أوضاعنا وأفكارنا ، وذلك ما يطالب به الاسلام .

رغم كل الاضطرابات التي تتجلى في أطروحات الأستاذ العروي ، فهي تنسجم مع نظريته عن «القطيعة» . إن انبعاث الانسان العربي لن يكون كما يود باحثنا «بالاعتراف بانفصاله نهائيا عن إنسان العهد الوسيط» :

1 - إذا لبينا مطلب د. العروي ، وجب أن نقطع جذورنا التاريخية ، خصوصا منها التي ساهمت في خلق حضارة بكاملها . إن «إنسان العهد الوسيط» الاسلامي هو العمود الفقري لثرائنا ، لهذا استوجب هذا المطلب نوعا من الاستغراب لاسيما وأن القائل به مؤرخ ذو شأن .

2 - تشبيه موقف الطليان من مجد الرومان لا يقارن بموقف العرب والمسلمين من مجد عصرهم الوسيط ، إنه تشبيه غير قائم ، لسببين : ا - الطليان في عهد النهضة أحيوا التراث الاغريقي أولا ثم اللاتيني - الروماني بالتبعية . ب - العصر «الروماني» قام كما نعلم على الاسترقاق ، أما العصر الاسلامي فقد استهدف التحرير والتحرر .

يظهر أنه ، بعد أن تحرر الأستاذ العروي من الأطر الضيقة الوثوقية التي بقي سجينها طيلة سنوات ، بدأت محاولاته في التفتح على حقيقة الانسان . وهكذا فإنه أصبح يدرك أكثر من ذي قبل مسؤولية المؤرخ أمام أبعاد هذه الحقيقة وجدلياتها الثرية .

□ يعتقد العديد من الدعاة المسلمين الجدد أنه أصبح من الواجب اليوم في عالمنا المعاصر تحويل الاسلام الى رادع أو مفاعل روحي ضد التعسفات الطبقية من جهة ، وضد التحديات الأمبريالية المسلحة من جهة أخرى ، فهل ترى أن الدعوى من قبيل الجائز والامكان؟

■ م.ع.ح: أنا مسلم ولست من الدعاة المسلمين الجدد . إن جوابي لا يستوحي منهم أي شيء . فما سأقوله لا يلزمي إلا أنا وحدي .

لمَ لا تكون الدعوى التي تشير إليها من قبيل الجائز والامكان؟

إنها دعوى يفرضها العقل السليم مادام أن هناك إقرارا بواقع التعسفات

والتحديات الأميركية المسلحة . فماذا على المهوورين وعلى ضحايا العدوان المسلح أن يفعلوا؟ أيقون على حالهم مكتوفي الأيدي يتهددهم الموت والزوال؟

إنها حرب شاملة، مادية ومعنوية، إعلامية وفكرية، ويجب على المستضعفين أن يعوها بكل أبعادها. الصراع من طبيعة التاريخ، ولا يتوقف فيه العدوان إلا بالمقاومة، «وأعدوا لهم، كما تقول الآية الكريمة، ما استطعتم من قوة»، أما الخنوع فهو عنوان التخلف وعاقبته الاندثار. إن المرحلة الحالية في تطور حضارة التصنيع ترتكز أساسا على الاعلام والاعلاميات في كل الميادين، وما «الدعاية» إلا اشتقاق من «دعا يدعو» أي من نفس الجذر الذي أعطى «داعية» و«دعوى» و«دعوة». فمن يملك قوة إعلامية (دعائية) يستطيع أن يقبض على ناصية الأزمة المعاصرة، فالاعلاميات أصبحت علما، أي أنها تنبثق عن نظرة تتكون من مجموع عناصر متكاثفة يرمي الى تبرير فعاليات تؤثر في موضوعات محددة، فالاذاعات والتلفزات والصحافة كلها أدوات مسخرة للدعاية من أجل هؤلاء وضد أولئك. . . إنها أسلحة في الحروب الباردة والساخنة، والحرارة تعلو أو تنخفض حسب أحوال الطقس السياسي.

قد نجد من يعارض مدعى أن الأميركيين أقوياء وأسلحتهم فتاة في حين أن المسلمين ضعفاء لا قوة لهم ولا تراص، فمن العبث محاولة «تحويل الاسلام الى مفاعل روحي ضد التعسفات والتحديات». . . وهذا التفكير خاطيء مبدئيا لأنه يحد من تاريخ الشعوب في فترة هيمنة الغرب القوي المسلح وتفوقه الصناعي. فهل الأسلحة وقوة الانتاج تشكل كل الأسباب التي تحول السيطرة في العالم وتتيح تسييره على حساب المستضعفين؟ وهل تلك الأسباب تحتوي على كل النتائج الذي تسير عليه صيرورة تاريخ الانسانية؟ لو كان ذلك كذلك لكان الغرب بمقدوره أن يعلم الغيب.

هناك وثبات ومفاجات عودنا عليها التاريخ، فحينما حاصر الأسطول الأمريكي بيروت، هل كان من اليسير أن نتوقع تراجع القوة العظمى أمام مقاومة ذات أسلحة متواضعة. ثم جاءت مناورات الولايات المتحدة بالبحر الأبيض المتوسط، تهديدا لليبيا، ولم تنل من عزيمة شعب الجماهيرية ومقاومته، لأن للتاريخ منطق، وهو مخالف لمنطق الأسلحة. ألا يعلمنا التاريخ أنه لا يسير دائما على نمط واحد، وأن الأقوياء ليست لهم ضمانات على بقاء قوتهم

خالدة سرمدية، وإلا فأين هي الأمبراطوريات الماضية؟ والباب العالي؟ وبريطانيا العظمى التي لم تكن تغرب الشمس عن رايتها؟ وقوات هتلر، وقوات موسوليني؟...

هكذا، منذ الحرب العظمى الأخيرة، سجل التاريخ تضعضع
الأمبرياليات الأوربية وصعود قوتين عالميتين، الولايات المتحدة والاتحاد
السوفييتي، إنه انقلاب لم يكن منتظرا قبل الحرب. وتلك مرحلة من مراحل
التطور. فكما أنها ليست الأولى، فلا شيء يرغبنا أن نعتبرها الأخيرة...

أما المسلمون فإن كانوا لم يدخلوا بعد مرحلة «الصحة» المرجوة، فإنهم
ملزمون ألا يتسكعوا في شوارع التاريخ النائم ويتركوا مصيرهم بأيدي أمم
أجنبية تعيش في التاريخ المتحرك.

من المؤثرات التي تبعث على التفاؤل أن في الشعوب الغربية، أروبيها
وأمركيها، أصنافا اجتماعية ميالة الى السلم والمسالمة، فليس كل الفرنسيين
عنصريين كلويين وأتباعه، وألمانيا لم تكن بمجموعها نازية، كما أن المظاهرات
بأمريكا ضد حرب الهند الصينية لن ينسأها التاريخ للشعب الأمريكي. ففي
أعماق البشر مناجم من الخير والمودة والتعاطف يمكن أن تستثمر ضد إهانة
الضعفاء، وضد الحروب وكل أنواع الشر.

في هذا المناخ العالمي الجديد الذي لم تكتمل أسسه بعد، يكون على
الشعوب الاسلامية أن تسهم في صنع التاريخ، وذلك بكل ما أوتيت من
قوى، مادية كانت أم روحية...

محمد عابد الجابري

العقل... والأشياء الأخرى

في مطلع هذا الحوار «الناقص والغريب» - كما سيلاحظ القارئ - لابد لي أن أعلق على ما جرى بكلمة وجيزة لأقصد بها إلا تبديد سوء التفاهم الحاصل بين أجوبة الاستاذ العزيز محمد عابد الجابري وبين أسئلة قد يقدر البعض عنائي واجتهادي في وضعها وصياغتها.

قصودي، من حيث الشكل، تنسحب على كل اللقاءات، وهي كما شرحتها في تصدير هذا الكتاب . . . وبما أنني عاهدت نفسي أن أنجنب في كل أسئلتي سخافة المنوعات وسذاجة السائل المتعلم، فقد التزمت في «شوقي» الى انجاز هذا الحوار بما التزمت به حيال كل الحوارات، اي باللباقة والدقة وعدم الارتمجال من جهة، وبمحفزات «النقد» الظاهر أو الضمني من جهة اخرى.

اما أجوبة الأستاذ الجابري السريعة كالبرق والتي تحيل إلى مؤلفاته بأرقام طبعاتها وصفحاتها فهي توحى:

- 1- اما بأن السائل لم يطلع على هذه المؤلفات، وهنا لأدري ان كان أداء القسم لاثبات العكس قد يجوز أو ينفع؛
- 2- واما أنه قرأ ولم يفهم، وهنا قد يكون من الجائز أن يستفسر ويقابل ما فهمه بما لم يفهمه؛

3- واما أنه فهم وأساء التأويل ، وهنا يستحسن معارضته واعمال
«البرهان» لاطهار اخطائه ومعاطبه . . .

وفي كل هذه الاحتمالات الثلاثة يبقى الحوار مبدئيا كما كان عليه دائما :
مصدرا للنور وسنة حميدة . . .

أما وأن هذه الطبيعة الايجابية للحوار قد انقلبت الى ضدها في هذه
المقابلة ، فمما يدل على أن انفتاح الذات على الذوات الاخرى مسلك وعمر ولا
يخلو من فرص الخيبة والانتكاس .

في حوار الصم كهذا الذي سيأتي لاحل الا في الاحتكام الى القارىء ،
فهو مرجع الفصل في تقييم النوايا واعتبار المجهود .

□ في نحن والتراث اجتهدت في فتح جبهة جديدة بعدما تعاقبت على التراث الفلسفي العربي الاسلامي قراءات إما تاريخية صرفة متناسخة واما ايدولوجية مكشوفة، فقلت بتميز وخصوصية الحديث الفلسفي في الغرب الاسلامي من حيث أنه ظل وفيا لشروط العقلانية الاغريقية، فكان الوريث الشرعي للتراث الارسطي بعدما أصيبت الفلسفة في المشرق الاسلامي بوعكة صحية على يد ابن سينا صاحب منطق المشرقين والكتابات الصوفية. ومن ثم ذهبت إلى حد القول بقطيعة معرفية بين الخطابين الفلسفيين في كل من المشرق والمغرب الاسلاميين.

على هامش هذه الأطروحة من الجائز طرح بعض التساؤلات،
منها:

أولا: اذا كانت القطيعة المعرفية التي نتحدث عنها حقيقية، فكيف يمكن تفسير الظواهر الغنوصية المتفشية في الغرب الاسلامي، ومنها على سبيل المثال:

أ- قصة حي بن يقظان الصوفية الرمزية التي يقول ابن طفيل انه كتبها استجابة لصديق سألته ان ييث اليه «أسرار الحكمة الشرقية التي ذكرها... ابن سينا»

ب - ظاهرة ابن عربي الذي بلغ بالتصوف الفلسفي القائم على وحدة الوجود اوج افتتاحه على المذاهب الهرمسية والاشراقية الفيزية والدينية التوحيدية. كما أنه في كتاباته كلها (وفي مقابلة له مشهورة مع ابن رشد) لا يدخر جهدا في اعلاء شأن المعرفة الصوفية على حساب «علم العقل» الناقص الذي لا يشفي من الحيرة والشك؟

ثانيا: حتى اذا ما افترضنا جدلا أن أطروحتك حول القطعية المعرفية صحيحة من كل الوجوه بحكم ما تقدمه من شواهد وبراهين، الا يحق أن نسأل: نعم للقطعية، ونعم لخصوصية الفلسفة «المغربية» ولعقلانياتها، ولكن ماذا بعد كل ذلك؟ ثم كيف ان ابن رشد كان آخر الفلاسفة وأن عقلانيته لم تقم لها قائمة بعد موته لا في الغرب ولا في الشرق الاسلاميين؟ هل لاسباب تعود فقط الى الوسط ومقاوماته أم لأن العقلانية الرشدية كانت ناقصة متذبذبة أو مقلدة غير مبدعة؟ أم ماذا؟

■ ع. الجابري: بخصوص السؤال الأول أذكرك أن «القطعية الايستمولوجية» التي تحدثت عنها في كتاب نحن والثرث قد حصرت ميدان توظيفها في المقارنة بين فلسفة ابن سينا وفلسفة ابن رشد، أو الفلسفة في المشرق التي يمثلها ابن سينا والفلسفة في المغرب التي يمثلها ابن رشد. واذن فلا مكان لابن عربي ولا لغيره من المتصوفة. أما رسالة حي بن يقظان فقد بسطت رأيي فيها في نفس الكتاب ونفس الدراسة، كما أكدت على الطابع الاجرائي لفهوم القطعية عندي.

واذن فالسؤال بالنسبة لي غير ذي موضوع، وأعتقد أنه لا بد من الرجوع مجددا الى ما كتبه في نحن والثرث للتأكد من ذلك (انظر ص 232 من الطبعة الأولى، والصفحة 273-274 من الطبعة الثانية والثالثة وكذلك ص 305 من الطبعين نفسيهما، ويقابلها ص 191-192 من الطبعة الرابعة وص 212-213).

□ في تكوين العقل العربي، تظهر العقلانية كمركز سلطة

مطلقة بل وكفكرة مسبقة واختيار متحيز. . . قد لا نطعن في مشروعية هذا التوجه، ولكن كيف لك أن تدرأ عنه أخطارا تتمثل في جملة من العواقب العملية التطبيقية، من أبرزها:

ا- باسم مشاريع نهضوية حاضرة: أن نقوم باعلان الحرب على الموتى الذين «استقالوا» عن نظام العقل البرهاني فاستبدلوه اما بالنظام البياني العربي أو بالنظام العرفاني الغنوصي المتهرمس، ومن ثمة أن نلقي بترائهم في قمام التاريخ.

ب - باسم البحث عن «الحق» والدعوة الى العقل تحت مظلة مبدأ الثالث المرفوع: أن نعتبر زيفا وضلالة كل نتاج يصدر عن الخاطر والالهام، أي عن قوى النفس والوجدان من خيال وحس ورغبة وحساسية، هذا في حين أن هناك من العلماء والابستمولوجيين من يعول على هذه القوى في ملء ثغرات العقل وبالتالي في اثراء وانعاش ركائز العلم الوضعي، هذا أولا، وثانيا حتى ان افترضنا جدلا أن تلك القوى لاغية وغير وظيفية في كشف الحقيقة وانتاجها فانها تترك آثارا فاعلة مترسخة على صعيد قيم فلسفية وثقافية أخرى غير قيم الحق، كتلك التي تهتم بها علوم انسانية كالسياسة والاخلاق أو الاستيتيك.

ج - باسم النقد الايستمولوجي: أن نقدم على التضحية بالمهيج التاريخي الذي يعتبر كل واقع معقولا والتاريخ كلا تصنعه أو تعتمل فيه سلطات العقل وتيارات اللاعقل، اما مختلطة متصارعة واما بالتساكن والتناوب؟

■ ع.ج.: نعم، أدافع في كتابي نقد العقل العربي وفي جميع كتبي عن «العقلانية». وهذا اختيار فكري لا يجوز وضعه موضع السؤال، تماما مثلاً لا يجوز لي أن أضع موضع السؤال اختيارك للعرفانية. يمكنك أن تنتقد العقلانية وهذا من حقك، ولكن لا معنى للاعتراض على من اختار مذهبا أو اتجاها فلسفيا، فهذا اعتراض غير فلسفي كما نعلم.

وهنا لا بد من توضيح، فأنا لست ضد الحدس والاحساس بالجمال، الخ. . العرفانية (= الغنوصية) شيء والقدرات البشرية التي تسمى الحدس والاحساس بالجمال، الخ. شيء آخر. وقد سبق لي أن بينت في نحن والتراث

(المدخل العام) كيف أن تعاملي مع النصوص يعتمد في مرحلة ما من مراحل المنهج على نوع من الحدس هو إلى الحدس الرياضي أقرب (راجع نحن والثرات ط 1 ص 25، ط 2-3 ص 35، ط 4 ص 25).

أما الاعتراضات التي سقتها «ضد» العقلانية، فليس من مهمتي الاجابة عنها، كما ليس من مهمتك - ربما - الاجابة على كل الاعتراضات التي يمكن توجيهها للعرفانية، منها مثلاً: هل يمكن أن نحقق نهضة بالعرفانية؟ هل يمكن أن نستوعب تكنولوجيا العصر بالعرفانية؟ هل من الممكن أن نقاوم اسرائيل والاستعمار بالعرفانية؟ لاشك أن هذه الاسئلة تبدو لك غريبة. واذن فأسئلتك أيضاً تبدو غريبة بالنسبة لمن يختار العقلانية.

□ «رباطنا بالثرات الاسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين. وإن الاستمرار الثقافي الذي نخدمنا، لأننا مازلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم، إنما هو سراب، وسبب التخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانقصاص الواقعي. فيبقى حتماً الذهن العربي مفصّلاً عن واقعه، متخلفاً عنه، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعية مع أنه أصبح حيننا رومانسياً منذ أزمان متباعدة» (العرب والفكر التاريخي، ص 23). إني لأطلب رأيك حول هذه المرافعة لأنها أولاً تبدو عتيقة متطرفة وعليها مسحة عدمية، ولأن صاحبها العروبي، ثانياً، باحث محنك قلما يعبت أو يطلق الكلام على عواهنه.

■ ع.ج.: أما بالنسبة للسؤال الثالث هذا ويدور حول فقرة متزعة من كتاب الأخ العروبي، فليس لدي أي تعليق حولها، لأن رأيي في المسألة التي يطرحها بين، إذ أدليت به مراراً وبصور مختلفة (راجع المدخل العام لنحن والثرات وأيضاً: انظر فصولاً متعددة من كتابي الخطاب العربي المعاصر). ليس لدي ما أقوله في الموضوع غير ما قلته في ما سبق أن كتبت، وأنا لا أريد أن أكرر نفسي، خصوصاً مع الزملاء الذين يتبعون أعمالِي وأتبع أعمالهم الفكرية طبعاً.

□ عبد الرحمن بدوي الذي لا يجوز مطلقاً اتهامه بالنفور من الفلسفة العربية الاسلامية او التنكر لها، قد سألته في مقابلة معه عن

القيمة التي لازالت تحتفظ بها نصوص تلك الفلسفة، فقال انها قيمة تاريخية تنحصر في ما نستفيد منه لغتها وما نستلهمه من سياق أفكارها بوجه عام. وعلى ضوء هذا الحكم أو الاعتراف، أريد ان أنظر فأسألك سؤالين:

أولا: الفلاسفة العرب قرأوا وفسروا وأولوا، ولكن هل ترى أنهم إضافة الى كل ذلك، قد أبدعوا وقاموا بأفعال فلسفية يمكن أن تحمل حقا طوابيعهم وتوقعاتهم؟

ثانيا: في هذه الفترة المعاصرة كيف للفيلسوف العربي الذي يقيم وزنا للممارسة الفلسفية المبعدة ويطمح الى الاسهام في خلق تراث فلسفي جديد (ما أحوجنا اليوم اليه ا) وجدير بأن يصبح هو بدوره موضوع قراءات ودراسات تاريخية، كيف له اذن ان يتسلح بالفلسفة العربية الاسلامية ويعول على كتابات الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، وهو يعلم انه لم تعد لها إلا قيمة أرشيفية وثيقة وأن تسخيرها كأرضية لاجتهاد فلسفي جديد ان هو الا ضرب من التعصب القومي والاستلاب التاريخي؟

■ ع.ج. : وكذلك الشأن بالنسبة للسؤال الرابع هذا، ان موقعي من المسألة التي طرحها الاستاذ الكبير عبد الرحمن بدوي واضح وهو نفس الموقف المشار اليه أعلاه في السؤال الثالث، وذلك لان رأيي في التراث ككل يتمحور خاصة حول رأيي في الفلسفة الاسلامية - نظرا للاختصاص. ورأيي مبسوط في المدخل العام لكتابي نحن والتراث، (انظر بالخصوص ص 57-64 من الطبعة الأولى ص 67-74 من الطبعة الثانية والثالثة ص 46-52 من الطبعة الرابعة).

□ من أجل «فلسفة عربية» معاصرة؟ تعرضت بالنقد في مؤلفك الخطاب العربي المعاصر لوجودية بدوي وجوانية عثمان أمين ورحمانية زكي الأرسوزي، وذلك بسبب انغماس كل هذه «الفلسفات» في دوائر اللاعقل وتكريسها لتقاليد اللاعقلانية بشقيها: العربي «الأصيل» والأوربي المعاصر، وبالتالي فانها في حكمك لا تتخدم في شيء مشروع بناء «فلسفة عربية» معاصرة ولا أهداف النهضة والتقدم.

قد يعجب القارئ الخبير لكونك قد أسقطت من حساب تحليلك «فلسفات» لعلها أكثر انتاجا وشهرة من الجوانية والرحمانية، فذكرتها في هامش صغير، مع أنها تمثل نزعات تشدد في التزامها بالعقلانية بقطاعيها: اليوناني - العربي والغربي الحديث والمعاصر. قد لا نعانذك في نقاش إقصائك لشخصانية ريني حبشي ومحمد عزيز الحبابي عن الانتماء الى الخطاب العربي المعاصر بسبب كونها مكتوبة أصلا بالفرنسية (وهذه حجة تبدو للبعض غير مقنعة. . .) أما ما قد يثير اعتراضات كثيرة هو أنك سكّت عن يوسف كرم الذي دارت كتاباته في فلك العقلانية التي تستمد جذورها من الارسطوطالية التوماوية ومن فلاسفة القرون الوسطى، وسكّت عن عقلانية زكي نجيب محمود منظر وداعية الفلسفة الوضعية المنطقية في الوسط العربي المعاصر (أضف اليه طه حسين)، اذ هما معا بلغ بهما التعصب للعقلانية الى حد أنها كانا ينظران الى «الشرق من الغرب» ويرغبان في أن تصبح مصر قطعة من أوربا «لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا».

فما قولك في موضوع الاعتراضات وفي عقلانية ما تيسر ذكره من

اعلام؟

■ ع.ج. : بالنسبة للسؤال الخامس هذا أرى أن الجواب موضوع في مقدمة كتابي الخطاب العربي المعاصر. لقد قمت باختيار النصوص التي أردت التعامل معها وبررت هذا الاختيار، وأنت تعرف أن كل باحث يختار نصوصه، والمهم هو أن يكون ذلك بوعي وأن يقوم بتجريبها. وبما أنني أتعامل مع الخطاب العربي المعاصر واشدد على «الخطاب» وليس «الفكر» فإن مسألة لغة الكتابة أساسية في الموضوع خصوصا عندما يتعلق الامر بلغة تختلف عن لغة أخرى كاختلاف الفرنسية أو الانجليزية معا عن العربية.

أنت تدرك الفرق جيدا، ولذلك فلا حاجة لتكرار ما سبق أن شرحتة في مقدمة الكتاب المذكور.

أما عن يوسف كرم فقد ذكرت في هامش بالكتاب نفسه الاعتبار الذي حملني على السكوت عنه. وأما عن زكي نجيب محمود ووضعيته المنطقية فأحيلك مجددا إلى الخطاب العربي المعاصر الفصل الثاني ص 41-44 فقد ناقشت أطروحاته في الصفحات الخمس المذكورة (41-44).

□ ربما ان الاهم في السؤال السابق هو ان نأتي إلى هذه القضية اذا كانت العقلانية اذن هي «النجاة» وهي «الشفاء»، فلماذا لانراها تفرض نفسها كنهج ومناخ طبيعيين على كل ذات تفكر في النهضة والاقلاع بعد الكبوة والسقوط، والحال أن روابط التعلق والالتزام بسبل الخلاص والانعقاد لا يمكنها ان تكون في أحوال التأخر القاهرة الاعضوية، مصلحة ومصيرية؟ هل ذلك بسبب عماء تاريخي موروث او غلبة «الاعراب» في صنع علمنا الحاضر، ام بسبب عجز في معارضة القوى الخارجية المناوئة، أم ماذا؟

■ ع.ج. : السؤال السادس هذا لم أفهمه، واذا فهمت منه شيئا فالأسئلة التي طرحتها في آخره تصلح مجتمعة للجواب عنه جوابا اجتهدا . . .

□ ألا ترى أن صعوبة فهم تعثر الذات العربية في تبني العقلنة والحداثة الفاعلتين وبالتالي في الاقبال على أسباب النهضة قد يجوز ان يدفعنا الى اعادة النظر في تصورنا للنهضة نفسه، هذا التصور الذي يغلب عليه البعد الاحادي المتمثل في التركيز المفرط على العقلانية (10- gocentrisme) وتجلياتها في السياسة والفلسفة والعلوم الوضعية والتقنية. هذا مع أن ايطاليا وأوروبا القرن السادس عشر التي خلقت النهضة كتجربة ومفهوم، لم يكن المثقفون فيها ينظرون الى المشروع النهضوي الا كمشروع كلي يقوم على قوى العقل، كما على طاقات الحساسية والخيال، وينسحب بالتالي على جميع المرافق الثقافية من علوم وفنون وآداب؟

■ ع.ج. : مرة أخرى لست ضد «طاقات الحساسية والخيال» بل ضد الغنوص كما مورس في الثقافة العربية الاسلامية قديما وفي الثقافات الهيلينية، وأيضا كما يمارس من قبل بعض الافراد اليوم. الغنوص شيء والخيال والحساسية والحدس شيء آخر، نعم يبني الغنوص على هذه القوى، ولكن هذه القوى ليست هي الغنوص. والعقل والعقلانية لاتنكرها ولا تعادياها.

□ «فعل الفلسفة، حسب ابن رشد في فصل المقال، ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع»،

هل يصح، من وجهة تاريخية الخطاب الفلسفي وتطور شروطه، ان نقول بتقادم وبوار ذلك الفعل اليوم؟ وعلى أي حال، ما هي المهمة او المهام التي يمكن اعتبارها تنصدر جدول اعمال الفلسفة حاضرا ومستظلا تنصدرها في أفق المستقبل المنظور؟

■ ع.ج.: الجواب عن السؤال الثامن أستمدّه من ابن رشد نفسه أقول «إن مهمة الفلسفة... الخ». عندنا يجب أن تكون الفلسفة، في لمحلة الراهنة على الاقل، هي تبني الروح الرشدية أعني عقلانيته النقدية. هذا ما شرحتة في نحن والتراث، انظر الاحالات في الجواب عن السؤال رابع.

□ إن إحدى المصاعب التي تواجه اليوم مثقفينا الباحثين تقوم في الموقف الذي عليهم ان يتخذوه أمام التراكمات الثقافية وتنوع حقول المعرفة: هل هو موقف الانتقاء والتوفيق الذي قد يجمد الفكر ويلغيه ويحول التبعية إلى مؤسسة وتقليد؟ أم هو التحصيل الموسوعي الذي من طبيعته أن يكون لامتناهيا ولا تظهر فيه شروط الابداع والانتاج؟ وهل هناك من طريق آخر أمتن وأجدي، من شأنه أن تكون له مضاعفات تعليمية وبيداغوجية؟

■ ع.ج.: ...

فهرس

| | |
|-----|--|
| ٧ | تصدير |
| ١١ | ماكسيم رودنسون : الاستشراق والمراجعات الملحة |
| ٣٥ | عبد الله العروي : الفكر والتاريخ |
| ٥٥ | حسين مروة وطيب تيزيني : في التراث والفعل التاريخي |
| ٨٣ | نديم البيطار : لايديولوجيا وقضايا الوحدة |
| ١١٩ | عبد الرحمن بدوي : الباحث والفيلسوف |
| ١٤١ | م.م. شيرون : فيلسوف التفسخات |
| ١٥٧ | محمد عزيز الحبابي : الفلسفة بين الشحصانية والغدية |
| ١٧٩ | محمد عابد الجابري : العقل وأشياء أخرى |

للمؤلف

- * التشكل الايديولوجي في الإسلام (بالفرنسية)، دار أنثروبوس، باريس 1981
- * في نقد الحاجة إلى ماركس، دار التنوير، بيروت 1983 .
- * كتاب الجرح والحكمة، دار الطليعة، بيروت 1986 .
- * بدءا من ابن خلدون، التفكير في الانتكاسة (بالفرنسية)، دار أنثروبوس وإدينو، 1987

معهم حيث هم

المحاورة والمناظرة من التقاليد العريقة في الادبيات الفلسفية اليونانية والعربية، ولعل من أبرز النماذج وأعلىها قوة وعمقا المحاورات الافلاطونية والهوامل والشوامل لابي حيان التوحيدى (السائل) ومسكويه (المجيب)...

وما أحوجنا نحن اليوم إلى استلهم هذين النموذجين في عصرنا هذا الذي ساد فيه اللاتواصل والقطيعة بين الذوات!

بنية صادقة في تكسير الجليد وإحياء روابط المناظر الهاديء الدافيء والحوار الهادف، توجهت إلى مفكرين باحثين مقتدرين، منهم من ربطني به علاقات التملذ فالزمالة، ومنهم من جمعني به صدف سعيدة.

هؤلاء الرجال التسعة، بالرغم من تباين مستويات اهتمامهم واختلافها، فإن ما يجمع بينهم هو تقديرهم للفكر وإعظامهم إياه في التحليل والنظرية. والفكر عنوان التحرك ودليل الحياة، إنه هذه الطاقة المكتسبة التي بفضلها وفي حماها يراس الانسان حريته في الاختيار والافتراض والبحث الخلاق.

أن تكون مع هؤلاء الرجال المفكرين حيث هم، معناه أن تحاول الحلول في مجالاتهم الحيوية، أي في حرارة علاقتهم بالمعرفة والفكر ثم أن تسألهم، بما يلزم من اللياقة الدقة ومن النقد الظاهر أو الضمني عما «يسكنهم» من فرضيات وأطروحات وأفكار قائدة.

في عمق كل اهتمام فكري جاد يقوم السؤال كحجر أساس وافتتاح، وكعامل انتقال وتدرج، كما أن السؤال في حقل الحوار يظهر كأداة فاعلة في استدراج الذوات إلى التواصل والانفتاح وبالتالي إلى تطوير جدلية التفاهم والتكامل.

السؤال على ضوء هذا التصور ليس استنطاقا «تجسسيا» ولا استخبارا صحفيا ولا حتى استفاء بالمعنى الديني للكلمة، بل إنه ما يولد ويتشكل في زمن للقراءات والاطلاعات من اندهاشات واعتراضات وتفاعلات تنجلي كلها وتنضج في صيغة «النص السائل». وهذا النص معرض وحده لخطر الاختبار والتقييم من حيث أنه مطالب بأن يكون في مستوى الموقف «ومتمثلا بجدية» النص المسؤول وحصافته، والا فهو هباء ومن الهوامل التي لا تجد من يجرسها ويقف عليها.

التصور المتبغى الذي توخيته من التساؤل في مجمل لقاءاتي بأولئك المفكرين هو كما ذكرت. فعساني أوفق بفضلهم ومقتضاه في الإقامة معهم حيث هم، أو في رحاب من عوامهم، ضيفا لطيف الظل ومحوارا يطلب الفهم ويسهم في تثبيت قواعد الشفافية والتواصل.